

مجلة غير دورية تصدرها
مؤسسة المرأة الجديدة

ديسمبر
2009

العدد الثالث عشر

النساء والقومية



طيبة

طيبة مجلة نسوية نظرية

العدد الثالث عشر-ديسمبر ٢٠٠٩

رئيسة تحرير هذا العدد

منى إبراهيم

هيئة التحرير

أمال عبد الهادي

منيرة صبرى

نـولـة درويش

تصميم

أماني أبو زيد

أيمن حسين

طباعة

بـرومـوشـن تـيـم

تليفون: ٣٣٣٦٧٤٤٩

مؤسسة المرأة الجديدة

مؤسسة المرأة الجديدة منظمة نسوية تطوعية تعمل منذ عام ١٩٨٤. وتسعى لبلورة رؤية نسوية مصرية و عربية من قضايا المجتمع عموماً، وقضايا المرأة خصوصًا، وتدعو لها عبر برامج وأنشطة متنوعة. تسعى المؤسسة لمجتمع ديمقراطي عادل تختفى فيه كافة أشكال التميز ضد المرأة. وتتحقق فيه المساواة في الحقوق الإقتصادية والإجتماعية والسياسية والثقافية بين النساء والرجال. المساواة الفعلية في الواقع وليس مجرد المساواة القانونية رغم أهميتها.

رسالة المؤسسة

- المساهمة في الجهود الرامية لتطوير وتقوية الحركة النسائية المصرية.

- وضع قضية المرأة على جدول أعمال كافة القوى الأجتماعية والسياسية.

- التعاون والتنسيق مع أكبر عدد من المنظمات النسـوية المصـرية والعربيـة لصـياغة رؤى مشتركة.

- التفاعل مع الحركة النسائية العالمية وتنسيق الجهود حول القضايا المشتركة.

- النســاء المهمشــات وتمكينهن من خلال توفــير المعلومــات وخلـــق جماعــات ضـغط. والتوعية.

– دعم الآيات الديمقراطية وإرساء أسس المجتمع المدني.

طيبة

مجلة نسوية نظرية غير دورية

العدد الثالث عشر- ديسمبر 2009

عنوان المؤسسة:

14 ش عبد المنعم سند. متفرع من ش الرشيد

المهندسين

تليفون 33464901 -33460898

بريد إليكتروني: nwrc@nwrcegypt.org

صدر هذا العدد بدعم من مؤسـسـة نـوفـيـب الهولندية

رقم الإيداع 13138/2003

* المحتويات

افتتاحية

يتعرض هذا العدد من «طيبة» لموضوع شديد الأهمية في وقتنا الحالي وهو موضوع «النساء والقومية»، وتنبع أهمية هذا الموضوع من ثراء المناقشات حول العولمة وتجلياتها المختلفة في تأثيرها على تغيير – أو حتى القضاء على - مفهومي «القومية» و «الوطنية»، وكما الحال، تظهر الإشكاليات حول موضوع معين في أكثر صورها حدة عندما يتعلق الأمر بالنساء. ومن هنا، يحاول هذا العدد الإجابة عن الأسئلة المثارة حول مفهوم «القومية» و«المواطنة» في ظل العولمة وانعكاسات تغير هذين المفهومين على أحوال وأدوار النساء في عدد من الدول والمجتمعات في مناطق مختلفة من العالم، ولكن ينصب اهتمام العدد في معظم مواده، بالطبع، على النساء والنسوية في علاقتها بالقومية والوطنية في العالم العربي في مصر, بصفة خاصة.

وفي هذا السياق يأتى عرض كتاب «النساء والمواطنة والاختلاف» الذي حررته «نيرا يوفال ديفيز» و «بنينا وربلر» وتعرض له «نولة درويش»، وهو يحتوى على دراسات متعددة من بلدان متنوعة جغرافيًا وثقافيًا لتغيير مفهوم المواطنة في ظل العولمة في تأثيره على أحوال النساء إما سلبًا وإما إيجابًا، أو الاثنين معًا في بعض المناطق. كما تدعم دراسات الحالة في هذا الكتاب البحث في الطبيعة المختلفة لتغيير المفاهيم على النساء بصفة خاصة.

أما البحث الموسع والمتميز لـ «شريفة زهور» تحت عنوان : «النساء والنوع الاجتماعي والنزعة القومية الجديدة» فيقدم استعراضًا لتجليات العلاقة بين النزعة القومية والنزعة النسوية في مجموعة من بلدان الشرق الأوسط ومن بينها إيران وتركيا ومصر ولبنان، مع التركيز على دولة فلسطين، والارتباط الوثيق في هذه الدولة بين النسائي والقومي، على وجه التحديد، وأهم ما يميز ورقة «شريفة زهور» هو مقدمة تحاول فيها إثبات الجذور الثقافية المحلية للنسوية في بلدان الشرق الأوسط، ونفى الزعم باستيرادها من الغرب.

وفي السياق نفسه، يأتى عرض كتاب «مارجو پدران»، « رائدات الحركة النسوية والإسلام والوطن» لـ «وسام كيال»، ويتضح من العرض مدى ارتباط نشوء الحركة النسوية في مصر بالقضايا الوطنية والقومية ومناهضة الاستعمار، ولكن يظهر الكتاب بوضوح أيضًا مدى الإحباط الذي أصاب الرائدات النسويات عند التوصل إلى المطالب الوطنية التي طالبن بها جنبًا إلى جنب مع الرجال؛ فعادة ما يتم التأجيل والمماطلة في تحقيق مطالب النساء بعد تحقيق المطالب القومية. إنه الإحباط نفسه الذي تعبر عنه شيرين أبو النجا في مقالها حول «النسوية المستحيلة»، فكثيرًا ما تطغى الهوية القومية – حسب رأى أبي النجا – على الهوية النسوية، وتجعل منها مطلبا مستحيلاً.

ويؤكد «يسرى مصطفى» في ورقته بعنوان «حارسات الهوية» تجاهل النساء من قبل الاتجاهات السياسية المختلفة بدعوى الحفاظ على الهوية، كما يظهر مصطفى العلاقات المعقدة والمتشابكة بين النساء والاتجاهات الفكرية والسياسية المختلفة، الوطنية والقومية والعروبية والإسلامية والعلمانية. ويخلص مصطفى إلى أن هذه الاتجاهات المتضاربة قد اجتمعت حول كل ما يختص بالنساء، فقد تعامل الجميع مع النساء كحارسات للهوية، وبالتالي يصعب المس بأوضاعهن، أدى هذا بالطبع إلى تثبيت الأوضاع الحقوقية والإنسانية المجحفة بالنساء، دون تغيير تحت ظل الاتجاهات كافة.

وفي بحث تاريخي متميز حول «مولد أمة عصرية: تأميم الزواج في مصر في العهد الملكي» تقدم «حنان خلوصى» لبداية تأميم الدولة لمؤسسة الزواج في المعهد الملكي، وفي ظل الاستعمار البريطاني، لأسباب سياسية بحتة لا تنظر إلى بناء الأسرة كعمل اجتماعي، وإنما عمل سياسى بامتياز. ومن خلال قراءة متمحصة لعدد كبير من

المصادر والوثائق التاريخية ومن المراجع العربية والأجنبية تصل إلى نتائج عديـدة ومفصـلة حول تقنين عـادات الـزواج وبناء الأسرة في مصر الحديثة.

أما إيناس الشافعي، فتقدم عرضًا وثائقيًا هو قـراءة عربيـة لمـؤتمر نســوى، حيث تعـرض الشـــافعي لمواقـــف النســـاء العربيـــات في مـــؤتمرهن الأول عـــام 1944 من القضـــية الفلسطينية وهو عرض يدعم القول بأن النساء لم يتخلين في وقـــت مـــن الأوقـــات عـــن أدوارهـن السياسية والقومية وأن الـوعى النسـوي للنسـاء لا ينفصـل عن الـوعى القـومي والسياسي.

وأخيرًا يأتى كتاب «النوع والاقتصاد السياسي للتنمية» لـ «شيرين م. راى»، والذي تعـرض له «هالة كال» ليلم بجوانب موضوع النساء والقومية، وهـو مـوضـوع هـذا العـدد، ويربطـه بموضوع «النساء والعولمة»، وهو موضوع العدد القادم مـن «طيبـة». ففي الكتـاب عرض لمشاكل النساء في الدولة القومية، وما يعتريهن من تميـيز سـلبي في ظلهـا، كمـا يعـرض في الوقت نفسه لمشكلات العولمة وتأثيرها السلبي على النساء، ولكن تحـذر الكاتبـة من الإسراف في الحنين إلى زمن «القومية»، الذي كثيرًا ما يتبناه مواطنو دول العالم الثـالث، وتطالـب مـن يعتريه هذا الحنين – خاصة النسـاء – بتـذكر أحـوالهن في ظـل هـذه الـدول، وتدعو إلى المزيد مـن إشراك النسـاء في وضـع السياسـات الحوكميـة في ظـل العولمـة، التي تمكنهن مـن التغلب على التمييز ضدهن، وهو ما عانين منه في ظـل الدولـة القوميـة أو في ظل العولمة.

نرجو، في الختام، أن تشكل مواد هـذا العـدد إضـافة قيمـة للمكتبـة العربيـة في موضـــوع النساء والقومية، وندعو الباحثـات/ ين في مجـالات علميـة وأكاديميـة مختلفـة إلى قراءتـه كمقدمة ومحفز بحثى للكتابة في العدد القادم حول «النساء والعولمة».

حارسات الهوية :

القومية والنساء

يسري مصطفى

نحاول في هذا المقال تقديم صورة عامة عن قضية، قلما تم التعرض لها وهي موقع النساء في الفكر القومي. ويسعى المقال إلى تناول هذا الموضوع من خلال قراءة تحليلية للعناصر الرئيسة المؤسسة لهذا الفكر وتحولاته والسياقات والعوامل المؤثرة في توجهاته. ولعل العلاقة بمفاهيم السلطة والهوية من أهم المداخل التي يعتمد عليها المقال، فلا يمكن فهم موقع النساء في الفكر القومي من دون التطرق لدور هذا الفكر في بناء السلطة والهوية.

مدخل

في كتابه "موسوعة الفكر القومي"، يقول المؤلف، د. نبيل راغب، إن هذه الموسوعة ".. تجمع كل الاتجاهات الممثلة للفكر القومي على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والثقافية والروحية.. "([1]). وتضم هذه الموسوعة 86 شخصية من المفكرين، ولكن اللافت للنظر أنه ليس بين هؤلاء سوى امرأتين وهما: نازك الملائكة ونجلاء عز الذين، من العراق. والمسألة لا تتعلق بالعدد فقط بل بالمحتوى أيضًا، فقد غاب الحديث عن النساء ربما بشكل كامل ولا يجد القارئ إلا فقرة عن نازك الملائكة يستعرض فيها الكاتب مفهومها للتجزيئية حسب ما جاء في كتاب لها بعنوان "التجزيئية في المجتمع العربي"، فتصفها بأنها" ..... ظاهرة إجتماعية عامة تسيطر على الفكر العربي والحياة العربية، حيث نجد الفرد بصفة عامة يفصل ما لا ينفصل فيقع نتيجة لذلك في تناقضات واضحة ومشكلات ما كان ليصاب بها لولا هذه التجزئة في ما لا ينبغي ان يتجزأ. فهناك مثلاً التجزيئية في فكرة الحرية، ذلك أن الناس يحسبون أن من الممكن أن يكون الرجل حرًا كل الحرية بينما المرأة أسيرة القيود لا تملك حرية إبداء الرأى ولا حق الحياة الكريمة، والواقع أن عبودية المرأة لابد أن تؤثر في حرية الرجل تأثيرًا واضحًا. فمن المستحيل أن يكون الرجل حرًا وهو ممنوع من إنشاء صلات أخوية ودية كريمة مع مجموعة من النساء المتصفات بالحرية المشروعة "([2]).

على ما يبدو أن غياب قضايا النساء عن الفكر القومي يشكل سمة عامة ولا يتعلق بهذه الموسوعة فقط، فهي مجرد مثال. فمن السهل على البحث عندما يراجع عناوين المنتج الفكرى القومي أن يلاحظ هذا الغياب، فقضايا الدولة والاستعمار والهوية والصراع العربي الإسرائيلي هي العناوين الرئيسية التي تشغل الحيز الأكبر من اهتمامات المفكر القومي. وهي قضايا ذات أهمية بلاشك، ولكن كثيرًا ما تم توظيفها من أجل تغييب قضايا أخرى تتعلق بالحريات وحقوق الإنسان.

وقد يشير غياب أو هامشية قضايا النساء إلى أمور ذات دلالة تتعلق ببنية الفكر العربي الحديث بشكل عام وليس فقط الفكر الديني أو القومي بل ما سمى بالفكر الليبرالي كذلك. فالأمر لا يتعلق بنسيان – أو حتى تجاهل – بل يتعلق ببنية فكرية يشكل حضور النساء فيها كما غيابهن علامة على هيمنة أبوية طالما تحدثت عنها الأصوات المساندة لحقوق النساء. وكما يمكن أن نتحدث عن الغياب ففي مقدورنا كذلك الحديث عن حضور للنساء وخاصة في الفكر الديني وهو حضور من أجل التغييب والتهميش. وكلنا يعلم أن النساء حاضرات وبقوة في الخطاب الديني ولكن كموضوع للهيمنة والسيطرة وبالتالى التغييب ارتكازًا إلى مفهوم القوامة، والذي بموجبه يكون الرجل في مرتبة أعلى من

المـرأة. وهـذا المبـدأ الـذي يظهـر صـريحًا في الفكـر الـديني قـد انعكس كـذلك على أيديولوجيات أخرى حتى وإن لم تصرح به. إن تجاهل قضايا النساء في الفكـر القـومي قـد يكون مؤشرًا على استبطان مبدأ القوامة.

ولعل المبرر الصريح أو الضمني لتبرير تهميش قضايا المرأة يرتبـط بمسـألتين رئيسـيتين، الأولى هي قضية الهوية، كما سنتحدث عنها لا حقًا، حيث إن حرية المرأة تعنى التغريـب أو انتصار الخطاب الاستعماري أو انتصـار الخـارج على الـداخل . أمـا المسـألة الأخـرى وهي مرتبطة بالأولى فتتمثل في القسمة بين قضايا كبرى تستحق الاهتمام وهـي قضـايا الأمـة ومناهضة الاستعمار والحفاظ على الهوية، وقضـايا صـغرى يمكن تأجيلهـا أو حـتى نسـيانها ومنهـا قـضـايا الحريات وفي مقدمتها حقوق النساء والأقليات وغيرها من الفئات والكيانات التي غالبًا ما تم النظر إليها على أنها صغيرة.

كما أن التجاهل ينبع من اليقين، وهو اليقين الذي يتوهمه أنصار الأيديولوجيات الكـبرى من أنهم أصحاب مشاريع كـبرى للخلاص. والخلاص قـد يكـون بـالمعنى الطبقي أو القـومي أو حتى العرقي ([3]) . وغالبًا ما ارتبط هذا النمط من الخلاص بإقصاء واستبعاد او حـتى معـادة قضايا نوعية وفي مقدمتها حقوق النساء. إن فكـرة الخلاص، بـالمعنى الـديني على الأقـل، تقتضى الحفاظ على تقاليد الجماعة فيها يعتبر أن الحريـات بشـكل عـام وحريـات النسـاء بشكل خـاص تشكل تهديـدًا لتماسـك الجماعـة. وكـان الأمـر يتطلب دائمًـا وجـود حركـات نسائية قوية لإعـادة صياغة مفهوم الأيديولوجيات الكبرى للخلاص. ولا شك أن المجتمعـات العربيـة شـهدت أصواتًا مطالبة بالحقوق والحريات ولكن مع الأسف لم تتحول إلى حركات اجتماعيـة ذات ثقل، وبالتالي لم يكن في مقدورها التأثير بشكل جذري في الأيـديولوجيات الكبرى. وبالتالي فعلى الرغم من أن النساء حققن مكتسـبات على مسـتوى الواقـع، فـإن مكانة النساء ثقافيًا لا تعكس وضعهن اجتماعيًا.

ومع ذلك لا يمكن القول بأن الفكر القومى لم يستجب لمتغـيرات الواقـع، فلاشـك أن ثمـة استجابة لهذه المتغيرات، فقد حظيت النساء ببعض الحقوق الأساسية في ظـل الناصريـة مثـل حق التعليم والعمل. ولكن هذا لا يمكن إرجاعه ببساطة إلى إرادة كامنـة في الفكـر القـومي، بل إلى اسـتجابة السـلطات ذات التوجهـات القوميـة لحركـة الواقـع ومقتضـيات التحديث والتصنيع التي لا يمكن تجاهلها. كما لا يمكن إغفال أثر الأصوات المنادية بحقـوق النسـاء. فمكاسب النساء كانت ومازالت ضرورة تاريخية أكثر من كونها إرادة فكرية.

السياق والمؤثرات

إن السياق الذي نشأت فيه الهوية القومية كـان سـياقًا يتسـم باضـطراب وعـدم اسـتقرار فكري، فهو تاريخ التحول نحو الدولـة الوطنيـة الحديثـة والـذي تـزامن مـع الصـدام بـالآخر المستعمر. فالعروبة ارتبطت تاريخيًا بالانتقـال من دولـة التنظيمـات العثمانيـة نحـو الـدول القطرية الحديثة. وهذا الانتقال السياسـي التنظيمي لم يصـاحبه تحـول ثقـافى أيـديولوجي منسق. فقد كانت دولة التنظيمات العثمانيـة تعتمـد الأيـديولوجيا الدينيـة كركـيزة أساسـية لهوية الأمة تتبنى ثقافـة تعكـس بنيـة الـواقـع المتغـير "الإسـلامية"، ولكن الدولـة الوطنيـة كـان عليهـا أن انطلاقًـا من طبيعـة مؤسسـاتها الجديـدة التربويـة والسياسـية والقضـائية، وانطلاقـًا مـن العلاقة الجديدة التي تربط بين الدولـة ومن يعيشـون ضـمن نطـاق سـيادتها والذي كان من المفترض أن يتحولوا من زمن الرعيـة إلى زمن المواطنـة. وعلى أي حـال فقـد حـدثت تحولات وإن كانـت جزئيـة وغـير متسـقة، كمـا أن الأيـديولوجيا الكـبرى للأمـة شهدت تحولات أيضًـا عـلى مسـتوى العلاقـة بين العروبـة والإسـلام. ويـزغت العروبـة في تجلياتها الحديثة كهوية أمة تنتظم بداخلها هويـات نوعيـة قطريـة أخـذت في التشـكل على المسـتويات القطـريــة بـفـعــل مؤسســات التعليم الحديثـة، وأنمـاط جديـدة من الانتمـاء للدولة الوطنية.

إن التفاعل والصراع الأيديولوجي الحـديث بين الـديني والعلمـاني (الـذي فرضـته تحـولات التحديث) كان له بالغ الأثر على وضع النساء ثقافيًـا ومن ثم اجتماعيًـا وسياسـيًا. فـإلى أي هوية ننتمى؟ وما هو وضع النساء في استراتيجيات بناء الهوية في مجتمعـات تـدخل عصـر التحديث وتقاومه؟.

وإذا كان بناء فكرة الأمة يرتكز على الدين، فإن بناء الفكرة القومية الحديثة كـان يجب أن ينبني على أيديولوجية أخرى تستجيب لمنطـق ومقتضيات التحـديث. وهنـا كـان التفاعـل التاريخي بين العروبة والإسلام والعلمانية. وفي هـذا السـياق يقـول د. جـابر الأنصـاري، إن العروبة كانت دائمًا مادة الإسلام، إلا أنه مع بداية القرن العشريـن شـهدت البنيـة الثقافيـة السائدة تحولات عاصـفة حيث بـدأ الجـدل حـول القوميـة والإسـلام والوطنيـة والعلمانيـة والدين، وأثيرت قضـايا المـرأة هنـا وهنـاك. وتحت وطـأة التحـولات والرغبـة في تماسـك الـذات جاءت محـاولات التوفيـق بين الأفكـار المختلفـة ومنهـا العلمانيـة والـدين والعروبـة والإسلام إلخ. ويشير الأنصاري إلى تحول جوهري كان قد حدث آنذاك فيها يتعلـق بـالفكرة القومية، فقـد "بدأ التفكـير القـومي يكتسـب لأول مـرة مفهومًـا علمانيًـا على يـد المفكـر المسلم ساطع الحصري (1980 –ـ 1968)، حيث حدث فصل بين العروبة والدين وأصـبح بالإمكـان تأسيس أمـة عربية غير مرتبطة بدار الإسلام. وهكـذا تم علمنـة العروبـة. ولكـن الأنصاري يشـير إلى أن الثـورة الفكريـة الـتي بـدأت سـرعان مـا تـراجعت وتـدهورت في الثلاثينيات وسرعان ما عادت وهيمنت الصيغة التوفيقية الـتي تعتمـد على ثنائيـات الحاضـر والماضي والذات والآخر والتراث والمعاصرة إلخ. ([4])

هذه الصيغة التوفيقية هي الموضوع الرئيسي الـذي أشـار إليـه العديـد مـن المفكـرين، فـالتوفيق فكريًـا كـان ومـازال يعكس همـوم الهويـة: من نحن؟ وإلى مـاذا ننتمى؟ وبـدأ القلـق التاريخي الثقافي والذي مازال قائمًا والمتمثل في الرغبة في الإنفلات مـن الخـارج والتبعيـة لـه وخاصـة بعـد أن أصـبح الخـارج داخلاً بفعـل المؤسسـات الحديثـة والارتبـاط بالمجتمع الدولي. ولم تكن المسألة مجرد جدل نظرى فالدولة الوطنية الحديثة ذاتها عانت منذ نشأتها من مفارقتين بشأن الهوية والانتماء، فعلى مستوى الداخل لم يكن في مقـدور الدولة الحديثة دمج كل الأفراد ضمن هوية سياسية كـبرى ترتكـز على المواطنـة وتحتفـظ بالتنوع الثقافي فقد ظل التنوع الثقـافي قائمًـا ولكن في صـيغة مضـطربة وغـير متوازنـة، وبدت وكأن الماضي حاضر أو بالأحرى وكـأن الحاضر غير قادر على تجـاوز الماضـي، ذلـك الماضي الذي تم توظيفه ليكون جزءًا من بنية حاضر غير متجانس. وهكـذا فقـد تم الإبقـاء على هويات نوعية عائلية وقبليـة وعرقيـة عـرقلت أو أريـد لهـا أن تعرقـل مبـادئ الحداثـة والمواطنـة. وفي الـوقت ذاتـه ظلت أيـديولوجيا الدولـة مشـدودة إلى العروبـة أو الإسـلام كهويات سياسية عبر وطنية. وتشكلت علاقة أيديولوجية ثلاثية الأبعـاد بين أيديولوجيا قومية عبر وطنية (اسلامية أو عروبية) وأيديولوجية دولة وطنية وثقافـات محلية متناثرة.

إن التنوع الثقافي غير المعترف به، الـذي تم تـأطيره قمعيًـا وتوظيفـه سياسـيًا، بـدا دائمًـا كقوة مدمرة كامنة أحيانًـا ومنفلتـة الزمـام أحيانًـا أخـرى. وفي ظـل هـذا الوضـع، سـعت الثقافات الصغرى النوعية، تمامًا مثل الهويات الكبرى، إلى التقوقع ورسم حدود الجماعة، وبالطبع فإن النساء كن دائمًا حاضرات كحارسات للهوية.

وكان لهذه الوضعية بالغ الأثر على فكرة المواطنـة والـتي أعتقـد أنهـا كـانت حاسـمة في صياغة واقع المرأة في المجتمعات العربية الحديثـة، فقـد كـانت المـرأة هي النقطـة الـتي تجمعت عندها كل الآثار السلبية المترتبة على التباس مبدأ المواطنة في مجتمعاتنـا والـذي بـات ضحية الثقافات المحليـة بـل وفي صراع مـع الألعـاب السـلطوية التاريخيـة من أجـل بناء هوية أممية متماسكة ولكنها متخيلة، فهي ليست على مقـاس الدولـة الوطنيـة ولا هي في وئام مع العديـد مـن التحولات الاجتماعيـة. وربمـا كـانت التضـحية بحقـوق النسـاء هي ركيزة التواصل والتماسك السلبي الذي سعت الدولة الوطنية إلى تحقيقـه عـبر التوظيـف السياسي للأيديولوجيات القائمة. فقد تمت التضحية بهذه الحقوق لصالح القبلية أو العائلـة

كما تمت التضحية بهـا مـن أجـل التماسـك الأيـديولوجي الهويـاتي لأمـة مستعصـية على التماسك.

وكما كانت الصيغة التوفيقية، وفي مقدمتها توفيقية الفكـر القـومي، تلعب دورًا في ضـبط الواقـع إلا أنهـا كـانت تسـتجيب لتحـولات الواقـع كـذلك. فقـد اسـتوعبت بـالطبع بعـض المكاسب التي حققتها النسـاء في مجـالات العمـل والتعليم .. إلخ – كمـا سـبق أن ذكرنـا. ولكـن هذه التوفيقية ليست متسقة أو حيادية، فالواقع "... يدلنا على أن تحديثيـة النظـرة التوفيقيـة تقتصر على نيات أصحابها، وتبقى دومـًا أثـرًا فعليًا في بنيـة الخـطـاب التوفيقي، القـومي أو الليبرالي"([5]). ولعل الخطورة في الكثير من الخطابات التوفيقية وفي مقدمتها الخطاب القومى أنها ظلت مرتهنة للخطاب الإسلامي والارتهان بالمواقف الإسلامية والتي نزعـت عـن الخطاب القومي أو حتى الليبرالي تاريخيته، كما أن الخطاب الإسـلامي دخـل في تضاعيف الخطابات الأخرى وهو الأمـر الـذي يـسـمـح بـالتحول مـن المرجعية العروبية القومية إلى المرجعية الإسلامية بكـل سـهولة. وممـا لا شـك فيـه أن الموقـف من النسـاء شكل ومازال أحـد معابر التحـرك بين المرجعيـات الـتي تضـمها الصـيغة التوفيقيـة، وليس غريبًـا أن تظـل قضـايا الحريـات الشخصـية للنسـاء ومسـائل الأحـوال الشخصـية مـن المحرمات التي لا يمكن الاقتراب منها بسهولة ([6]).

إن عدم الحياة هنا, وخاصة في توفيقية الفكر القومي، ليس سببه جوهر ما كامن في هـذا الفكر، ولكن لأنه مشروط دائها بالعمليات السياسية القائمة وآليات بناء السلطة، وهـو مـا سنحاول التطرق إليه في السطور التالية.

الأيديولوجيا القومية وبنية السلطة الأبوية

بالنسبة للايديولوجيا القومية فهناك شروط موضـوعية صـاغت اتجاهاتهـا وجعلت منهـا أداة أيديولوجية كثيرًا ما استخدمتها أنظمة مستندة في المنطقـة العربيـة. لقـد ارتبـط الصـعود القومي بشرط تاريخى موضوعي وهـو معـاداة الاسـتعمار. ولا شـك أن هـذا الشـرط لعب دورًا رئيسًـا في صـباغة بنيـة وملامح الفكـر القـومي. وقـد ارتبـط التحـرر من الاسـتعمار بتوجهات سياسية واجتماعية، أي التوجه نحو إرساء دعائم الدولـة الوطنيـة ذات التوجهـات القومية، وإجـراء إصـلاحات اجتماعيـة لصـالح طبقـات شـعبية. وهكـذا فقـد تضـمن الفكـر القومي مجموعة من العناصر المتلازمة والـتي شـكلت بنيـة الخطـاب القـومي وهي، كمـا يقدمها المفكر المغربي محمد عابد الجابري، الموحدة، والاشتراكية "أو التقـدم "، وتحريـر فلسطين. وقد لعب العامل الخارجي دورًا في نظم هذه المتلازمـات، يقـول الجـابري: "إن العامل الخارجي.. وبعبارة أوضح : التهديد الأجنـبي – هـو الـذي ربـط، ويربـط، في الـوعي العربي منذ يقظته الحديثة إلى الآن بين الوحدة والتقدم، وهو نفسه الذي يعطيها مضمونها ويرسم طريق تحققهما، ومن هنا تلك البطانة الوجدانية الـتي شـلف فكـرة "الوحـدة" في الوعي العربي لتجعل منها، وعلى سـاحته المضـمون الشـخص النهضـة والثـورة، والرديـف الملازم لكـل تقـدم, والعصـر الموجـه لقـراءة العـرب ماضـيهم وحاصـرهم ومسـتقبلهم، والمحـور الأساسي الذي تنظم حوله عناصر إشكاليتهم الفكرية، بل وطموحهم الحضارى.([7])

وقد ارتبط هذا الوضع دائمًا بنوع من التعبئة الأيديولوجية السياسية، لقد تم توظيـف فكـرة الوحدة (وحدة الجمعة) على حساب فكرة التقدم، وبساطة يمكن القول بأن فكرة الوحدة يمكن فرضها كفكرة أيديولوجية حتى لو كانت وهمية، ولكن فكرة التقـدم لا يمكن فرضـها بنفس السهولة، وتأصلت مشروعية الثقافة التعبوية الموظفـة من أجـل إضـفاء مشـروعية على النظام السياسي القائم والحفاظ على "التماسك الداخلي" استنادًا إلى فكـرة وحـدة الجماعة, من خلال تأطير الداخل بدعوى الحفاظ عليه من الخارج. ومن هنـا ينبغـى النظـر إلى الفكـر القومي بوصفه فكرًا متأسسًا على، ومؤسسًـا للتنـاقض بين الـداخل والخـارج. وهـو التناقض الذي كان ومازال أداة هيمنة سياسية بامتيـاز. ومن أجـل تحقيـق هـذا، تمت

صياغة أطـر سياسـية وآليـات إعلاميـة ذات طبيعـة احتكاريـة، تخـدمها بنيـة قانونيـة صـلبة أطاحت بالكثير من الحقوق والحريات العامة والشخصية.

وإذا كان هذا الوضع مقبولاً في حينه وفي الظروف التاريخية السائدة آنـذاك . التعبئـة ضـد الاستعمار ودعم مسيرة "التحرر الوطني"، فمن غير المقبول، نظريًا، أن يستمر هكـذا إلى الأبد. ولكن عمليًا فقد ظلت كـذلك في ظـروف تاريخيـة مغـايرة، ويصـبح هـذا مفهومـاً إذا نظرنــا إلى هــذه الاســتمرارية من منظــور الوظيفــة السياســية. فليس غريبًــا أن تصــر الحكومات على الاحتفاظ ببعض جوانب الفكـر القـومي على الـرغم من أنهـا تخلت عمليًـا عن مقومات هذا الفكر سواء فيما يتعلق بالوحدة العربية أو ما يسمى بالمبادئ الاشتراكية ومعـادة الإمبريالية والاستعمار أو غيرها.

إن الأيديولوجيا القومية، شأنها شأن الأيديولوجيا السياسية بشكل عام، قابلة للتوظيف في سـياقات سياسـية واجتماعيـة معينـة. ففي أحـد التحليلات القيمــة للأيـديولوجيا السياسـية الحديثة، نرى أنها تعمل على تجديد مـا كـانت تقـوم بـه الأسـاطير والأيـديولوجيات الدينيـة بشأن اثبات هوية الأفراد. فالأيديولوجيا السياسية عندما تدعو "جماعة خاصة (حزبًا، طبقًة، أمـًة) لعمل خاص تعين حدود هذه الجماعة ويتـوجب عليهـا خلـق وسـائل تمجيـد الجماعـة المعينة. وسيتوجب، ليكون العمل ممكنًا، أن تسهم اللغة في الإبقاء على الولاءات الفرديـة تجاه الجماعة وتحافظ لتحقيق ذلك، على قاعـدة توحيـد الأنـا مـع الجماعـة. وسـيكون في مقدور الأيديولوجيا في هذا المقام إذن أن تعيد إقامة عنف رمزي ليس أقـل جذريــة مــن عنـف بعـض الـديانات : بالنظر إلى أن العدو المعارض المصالح وقيم الجماعة المشــروعة لا يدان إدانة أقل من إدانــة أنــه كـافر" .([8]) ويـرى الكـاتب أن الأيـديولوجيا السياسـية قـد تكون أكثر قسوة من الأيديولوجيات الدينية.

إن العلاقة بين الأيديولوجيا القومية والدينية في السياق العربي ليسـت علاقـة خارجيـة، أن الأولى تلعب دور الثانية، بل هي علاقة تواصـل واسـتدعاء واسـتبطان. ولعـل النقــد الـذي يمكن أن نوجهه بقناعة كبيرة إلى الفكر القومي وخاصة في صيغته المتأسلمة أنــه رســم حدود الجماعية بطريقة أبويـة. لقـد تم النظـر للنسـاء، كمـا ورد في كتـاب عزيـز العظمـة "العلمانية بوصفهن "حارسـات الهويـة الجماعيـة" وتم محاصـرة النسـاء فكريًـا واجتماعيـاً وجعلت من دونيـة المـرأة علامـة على السـيادة القوميـة وتكامــل الشخصـية الوطنيـة([9]). ورغـم الأصوات التي ارتفعت من أجل تحرير النساء والتي لم يكن لها من سند إلا تحولات الواقع التي أجبرت الجميع على تعليم الفتيات وخروجهن للعمل، إلا أن قضية المرأة كـانت ومازالت قضية هوية، ليس فقط فيما يتعلق بالحفاظ على تماسك الهويات الكبرى القومية أو الوطنية ولكن على مستوى الهويات الفرعية القبلية والعائلية والـتي تلتقى مـع الهويـات الكبرى في الموقف من النساء.

وهكذا يمكن القول بأن فكـرة الوحـدة الـتي أشـار إليهـا عابـد الجـابري قـد ارتكـزت على مفهوم الهوية؛ والذي ارتكز بدوره على عناصر ذكوريـة كـانت لازمـة لسـلطات اسـتبدادية تريد تأطير المجتمع ومحاصرته ضد أى أفكار تحررية. ومن ثم جاء توظيف النسـاء كقضـية هوية.

الإرث القومي

لقد بدأت عملية توزيع الإرث القـومي منـذ السـبعينيات بعـدما كـان ملكيـة خالصـة للدولـة الناصرية، وقد ذهبت الحصة الأكبر من هذا الفكر ليس للقوميين أنفسـهم، بـل للإسـلاميين باعتبـارهم الـوريث الشـرعي لفكـرة الأمـة، مـع اسـتمرار احتفـاظ الدولـة في خطاباتهـا الملتبسة ببعض عناصر الفكر القومي على الأقل في المناسبات. وأصـبح القوميــون أمـام خيارات الصـراع من أجـل البقـاء أو التحـول نحـو المرجعيـة الإسـلامية أو الليبراليـة. وقــد

كـانـت بـوادر التحول جلية عند مفكرين معروفين مثل طـارق البشـري وعـادل حسـين، أو سياسيين ممن التحقوا أيضًا بالسلطة السياسية.

وإذا كانت الاتجاهات الإسلامية قد أخذت الجانب الأكبر من الإرث القـومـي فــإن توظيفهـا له يختلف عن توظيف الحكومات. فهذه الاتجاهات تمتص الفكـرة القوميـة وتعيـد تـدويرها ضمن آلتها السياسية الدينية من أجل تجاوز المشكلات التي خلفتهـا الصـيغ التوفيقيـة. أمـا الحكومات فتحاول الاحتفاظ بنصيبها وتحديدًا تلك العناصـر الـتي تسـهم في تأبيـد النزعــة المركزية في الحكم وإدارة المجتمع على مستوى الدولة القطرية، وتثـبيت علاقـة متـوترة دائمًا بين الداخل والخارج، بمعنى تصوير الخارج على أنـه مصـدر شـر دائم. وبالتـالي فـإن مهمـة السلطة المركزية أن تبقى مستنفرة أمنيًا وقانونيًا بزعم السهر على حماية الـداخل ممن يتربصون به. تمامًا مثل الأغاني الوطنية التي مازالت تذاع في مناسبات بـاتت غريبـة عن أجيال مطحونة، ومغيبة ومهمشة، لم يبق لها من حلم سوى الهجرة.

وكما أن هناك حركية نحو الاحتفاظ بالإرث القـومى حـتى في شـكله الـديني، فهنـاك أيضًـا حركية للنزوح بعيدًا عنه ومن ذلك التحول نحو المجتمـع المـدنى منـذ منتصـف الثمانينيـات وحتى الآن وهو أمر ينطبق كذلك على اتجاهات ماركسية. فعـلى الـرغـم مـن أن الخطـاب القومي كان هو الأكثر عداء لفكرة المجتمع المـدني ومـا يثـيره من قضـايا وخاصــة تـلــك التــي تتعلـق بحقـوق النسـاء، فـإن البعض من أنصــار هــذا الفكــر وخاصــة مــن جيــل السبعينيات والثمانينيات انخرط وبقوة في مؤسسـات المجتمـع المـدني. والقضـية هنـا أن المرجعيـات الدوليـة الـتي يسـتند إليهـا خطـاب المجتمـع المـدني قـد تطلبت انسـلاخًا عن توجهات الفكـرة القوميـة بــل والـدخول في صـراع معهـا. ولكن حـتى الآن لم تتم دراسـة طبيعة هـذا التحــول بشـكل علمي. ولكن مـا يمكن قولـه: إن الكثـيرين من أنصـار الفكـر القومي ولحـد مـا الماركسـى قــد تجنبــوا الخـوض وربمـا مـازالوا في القضـايا الـتي تثـير حساسيات ثقافية، وفي مقدمتها قضايا الحقـوق والحريات الشخصية وحقوق النسـاء. لقـد استعاد الخطـاب الحقـوفي في جـزء منـه الخـطـاب التوفيقي السـائد وإن بشـكل ضـمنى من خلال السكوت عن قضايا بعينهـا. بـل إن البعض منهم وفي عـدد من المناسـبات تبـنى فكرة خصوصية الأمة وخطاب الهوية.

ختام

من الصعب القول بأن الفكـر القـومي قـد مـات أو اختفى لأن الإرث لا يـزال موجـودًا هنـا وهناك، وستجده قابعًا خلـف خطـاب الهويــة أيـًا كــان شـكله .. دينًـا أو ماركسـيًا أو حـتى ليبراليًا. وفي هذا المناخ يصبح استمرار توظيف النساء كحارسات للهوية إحدى المشـكلات الكبرى التي واجهت حقوق النساء في السياقات السياسية والاجتماعية والثقافية القائمــة، وقد أصبحت الأمور أكثر صعوبة بعد أن تضخم الخطاب الديني فحلت الأمة الإسلامية محل الأمة العروبية بما يعنيه ذلك من زيادة مخاطر خطاب الهوية الذكوري. وفي ظـل العولمـة والهجرة وتوزع المنتمين إلى الأمة العربية جغرافيًـا وثقافيًـا، فقـد بـاتت الأمـة بلا جغرافيـا محددة وهو الأمر الذي يجعل أفرادها يتمسكون أكثر بمظاهر الثقافة والهويـة. وهكـذا مثلاً فقد تحول الحجاب إلى مسألة هوية جماعية سياسية على الـرغم من كـل مـا يقــال عــن ارتباطـه بـالأخلاق والطهـارة إلخ، إنـه علامـة الانتمـاء إلى جماعــة لم يعــد أمامهـا فرصـة لتعريف ذاتها إلا بالزي وشـرف أمـة تخـرج من التـاريخ وهي تحافـظ على شـرف نسـائها. وأخيرًا يمكن القول بأن فكـرة الهوية كـانت ركـيزة أساسـية للأيـديولوجيات الكـبرى دينيـة كانت أو قومية، وكلما كان حضـور خطاب الهوية قويًا، تم استدعاء النســاء ليكن حارسـات لها.

الهوامش:

(1) د. نبيل راغب: موسوعة الفكر القومي الهيئة المصرية العمة للكتاب، 1988

(2) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص 224

(3) راجع في هذا الصدد ديفيد ماك كرون: علم اجتماع القومية، ترجمة سامى خشبة، المركز القومى للترجمة، القاهرة ص 50

(4) د. محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي، سلسلة عالم المعرفة، نوفمبر 1980، الكويت ص 18

(5) عزيز العظمة: المصدر السابق ص 211

(6) المصدر السابق

(7) الدكتور محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة بيروت 1992، ص 107-111.

(8) بيير انار: الأيديولوجيات، والمنازعات والسلطة، ترجمة إحسان الحصني، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1984، ص 45

(9) عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992ص 202- 203

النسوية المستحيلة

شيرين أبو النجا

إنـه لمن المسـتغرب - أو المسـتهجن بـالأحرى - أن تقـترن صـفة "المسـتحيلة" بـالفكر النسوي في القرن الحادي والعشرين. يبدو العنوان صادقًا في أحسن الأحوال ومنفـرًا في أسوأها، خاصة عندما تكـون المسئولة عنـه امـرأة عـرفت بتوجهها النسـوي بـل وأقـامت معظم اختياراتها الشخصية على هذا الأساس بالرغم من الثمن الفادح الـذي يـوجب عليهـا دفعـه في المجـال الخـاص. وهـو العنـوان أيضًـا الـذي يـدفع إلى طـرح تسـاؤل عن مـدى مصداقية الرؤية، إذا كانت الكاتبة قد تمسكت بالتوجه النسـوى (الـذي اتخـذ أشـكالاً عـدة علـى مـدار الـزمن) بوصـفه أيـديولوجيا شـكلت مرجعيتهـا الأنطولوجيـة والمعرفيـة فـإن العنوان - النسوية المستحيلة – لابد وأن يصنف باعتباره تناقضًا جوهريًا مع ما يتم تبنيـه، أو نقضًا لكل ما سبق، فيبدو العنـوان وكأنه مراجعة للماضي أو إعادة تقييم أو محاولة تـبرير. إلا أن الأمر أكثر تعقيدًا وتشابكـًا مـن ذلك.

من أجل توضيح ذلك، سأعيد طرح سؤال، طالما طـرح منـذ أوائـل القـرن العشـرين (وإن كان قد طرح من قبل ضمنيًا) ولا يزال يطرح حـتى الآن: لمـاذا لم يحصـل الفكـر النسـوى حتى الآن على مكانة مسـتقلة تشـكل جـزءًا من نسـيج العلاقـات الاجتماعيـة والاقتصـادية والنسيج الفكري لمسلوك اليـومي بمختلـف خطاباتـه؟ فكـل شـرارة نسـوية انطلقت في أوائـل القـرن العشـرين في دول العـالم الثـالث – الـتي كـانت لا تـزال تـرزح تحت نـير الاستعمار - انطلقت في ظل الحركة الوطنية أو التيار المطالب بالاستقلال، وقـد أوضـحت "كوماري جيور دينا" ذلك في كتابهـا الشـهير "النسـوية والقوميـة في العـالم الثـالث" ([1]). أثبتت جيوردينا في كتابها أن النسوية لم تكن دخيلاً غربيًا على مجتمعات العالم الثالث، بـل كانت جزءًا أصيلاً، والدليل هـوا الحركات النسوية مع انطلاق المطالبة بالاستقلال، وقـد نتج عن ذلك خروج النساء من العزلة المفروضة عليهن.

حسنًا، جرت مياه كثيرة في النهر وتحول الاستقلال مــن حـلــم إلى حقيقـة، الا أن الفكـر النسوي، بكل أشكاله سواء فكرة أو مطلبًا أو شجب انتهاك، وبكل خطاباته لا يزال ملحقًـا بالقومية السائدة. وبالرغم من تغير هذه القومية من وطنية إلى عربية إلى إسـلامية، فـإن مكانـة النسـوية لا تتغـير، فهي دائمًـا في موقـع الوليـد الـذي يتبـع خطى الخطـاب السـائد "الأساسي". فمعظم ما يجرى الآن من نشاط نسوى يتمثل في الحقـوق التي طـالبت بهـا الموجتان الأولى والثانيـة من النسـوية: قـانون الأسـرة، الحقـوق السياسـية، حـق الصـحة والتعليم.

بالإضافة لذلك، لم يعد في المجـال العـام بـالمعنى الذي طرحـه "هابرمـاس". الجمعيـات أو المراكـز النسـوية البحثيـة والدفاعيـة الـتي تتبـنى خطابًـا نسـويًا يسـعى إلى التأسـيس الفكري، أما بقية المؤسسات التي كـان مـن المفترض أن تلتحق بهذه المهمـة - الأحـزاب والنقابات ([2])- فقـد تنصـلت منـذ زمن من هـذا الخطـاب، بـل لم تتـوان عن توجيـه إصـبع الاتهام له بوصفه خطابًا مستوردًا، يعمل على تمهيد الطريق للإمبريالية. وهي الفكرة الـتي ساعدت على الموازاة بين المرأة والوطن، وعلى تحويل النساء إلى رمـز للشـرف، وعلى تحميلهن عـبء الحفاظ على التقاليد.

لم تكن الأجندة النسوية لها الأولوية مطلقا على مدار تاريخ مصر الحديث، فقد بـدأ ظهـور النساء متلحفات بالقضية الوطنية، وقد كانت آنذاك مناهضة للاحتلال البريطاني. ولم تكــن مطـالب الرائـدة "هـدى شـعراوي" أو بمعـنى أدق مطـالب اتحـاد النسـاء المصـرى عـام 1923إلا بلورة واقعية عملية لأطروحة قاسـم أمين عـام 1899، فقـد تضـمنت المطـالب: رفع المستوى الفكري والأدبي للنساء، محاربة الرذيلة ونشر الفضيلة، رفـع سـن الــزواج،

والحفاظ على الصحة العامة. أما فيما يتعلق بـالحقوق السياسـية وحـق الانتخــاب – أحــد مـطـالـب الاتحاد - فتقول "هدى شعراوي"" في مذكراتها:

لقد أخطأ الكثيرون في فهم المبدأ الأساسي للاتحاد النسائي بشأن المطالبة بالمساواة في الحقوق السياسية للمرأة، فقد توهموا أن غرضها من الحصـول على حريتهـا ومساواتها بالرجـل في الحقـوق هـو الـوصـول إلى السفور ومزاحمة الرجـل في مبادئ السياسة والعمـل، مما أدى إلى تذمر بعـض الرجال، والحقيقة أن مطالبة المرأة بحقها السياسي ليس معناه التدخل في الأمور السياسية والحزبية المحضة، بل للحصول على حقهـا في التشريع والتنفيذ حتى يمكنها المساهمة في علاج الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبخاصة ما كان منها متصلاً بشئون المرأة والطفل... ([3]) .

تظهر المحاولات المضنية في هذا الاقتبـاس لتهدئـة "الرجــال"، والحقيقـــة فــإن القــراءة المتأنية للفقرة تكشف عن التناقض الكامن بين السطور وفي ثنايا اللغـة. فالحصـول على الحقوق السياسية يسمح للنساء بفعل "التـدخل" (إذا وافقنـا عـلى المصـطلح) في الأمـور السياسية والحزبية، وإلا تصبح : تلك الحقوق مفرغة من معناها. تعمـل اللغـة إذن على بث الطمأنينة في نفوس الرجال أنه لا مزاحمة أو منافسة على اتخاذ القرار، كل مـا في الأمـر أن الحقـوق السياسـية (في حالـة حصـول النسـاء عليهـا) تسـهل "المسـاهمة" في "علاج الأحوال"، بخاصة "شـئون المـرأة والطفـل". سـواء كـانت "هـدى شـعراوي" تـراوغ اللغـة لتتمكن من الحصـول عـلى أرضية في المجال العام أو أنها تعـنى مـا كتبتـه لا يمس جـوهر الإشكالية. مـن المـدهش أن يبقــى هــذا الخطـاب كائنًـا حـتى يومنـا هـذا، وهـو الخطـاب المجتمعي السائد الذي يستمد قوته ومصداقيته خطاب مؤسسي، خاصة عندما بدأت قمــة المرأة العربية في الانعقـاد (القمـة التـي تـضــم زوجـات الرؤسـاء!)، وهـو أيضًـا الخطـاب الذي يظهر في الصحف ووسائل الاعلام.

بالتدقيق نجد أن الخطاب السائد منذ عام 1923 حتى الآن والمتعلق بالنساء هـو الخطـاب المتعلق بالرجال في الأصل، وهو ما يفسر سبب تلحف الحركة النسـوية بالحركـة أو لنقـل التيار الوطني أيًا كان شكله ومضمونه وتوجهه. وبمراجعة مذكرات "هدى شعراوي" يلحـظ القارئ أن النشاط المحموم الذي بذلته النساء في ذلك الوقـت كـان كـلـه متصلاً بالحركـة الوطنية، فقد كانت لجنة السيدات بالوفد تصدر بيانات في كــل مناسـبة متعلقـة بالانتـداب البريطاني، ما أرمى إليه هو أن اللجنة لم تصدر بيانًا، مثلاً، يتعلق بالمطـالب النسـوية، كـل ما في الأمر أن البيان كان يصـدر عـن اللجنـة النسائية وهـو جـوهـر الإشـكالية، فالمسـألة لم تعـد "نسوية" بقدر ما كانت "نسائية"([4]). كانت الإشكالية إذن تتعلق بوجـود المـرأة في "المجـال العام"، بهدف كسر العزلة التي كـانت مفروضـة عليهـا، وبهـدف منحهـا الفرصـة للمشاركة في المجال العام ولو بشكل ضئيل، أما فيما يتعلق بالمطالب التي قدمها الاتحاد والــتي تمت الاســتجابة لهـا على مـدار الـزمن فهي مطـالب واجب تحققهـا مـــن أجـــل الـوصـول بـالمجتمع إلى شكل الحداثة المنشودة (وهي مسألة نسبية بالطبع).

وبالرغم من دروس الماضي التي تعلمناهـا من الثـورة الجزائريـة والثـورة الإيرانيـة، حيث قامت النساء بالمشاركة مـع الرجـال في النضـال وتغيـير الأوضـاع ثم كـان انقلاب الثـورة عليهن، يبقى الحال كما هو و ليس هناك أدل على ذلك من نساء فلسطين المحتلة اللواتي ارتأين أهمية تقـديم مناهضـة الاحتلال وهـو مـا يلغي وجـود أي قضـية أخـرى. لا جـدال في أهميـــة مناهضـــة الاحتلال وضـرورة العمـل على تغذيـة المقاومـة، لكن أن تـترك القضـايا الرئيسة الأخـرى جانبًا هو مؤشر مفارق على مساعدة الاحتلال. فالمحتـل غالبًـا مـا يهـدف إلى تعطيـل مسـيرة التنميـــة والتحـديث، وبتركـيز صـاحب القضـية على هـدف أو حـد مـع

إهمال كـل العوامل الـتي تشـكل مختلـف الخطابـات يتم تسـهيل تـدمير النسـيج الحقيقي للمجتمع (شكل 1).



الآن وفي عام 2009 – القرن الحادي والعشرين – أعيد النظر في كـل ذلـك الماضي مـن وجهة نظر التاريخانية الجديدة لأجد أن الفعـل والخطـاب الـذي طـرح عـام 1923 لم يكن بتأثير العوامل المجتمعية أو الظروف السياسية، بل كان هو نفسـه أحـد العوامـل الرئيسـة التي تحولت الآن إلى جزء من الأحداث. بمعنى أن ذلك الخطـاب لم يكن نتيجـة، بـل كـان جزءًا من صناعة التاريخ، حيث إنَّ التاريخ ليس إلا نصًا في حـد ذاتـه. وهـو مـا يقـودني إلى السؤال الذي تبنى عليه الورقة إشكاليتها: هل كان تلحف النسوية بالتيار القـومي الوطـني آنذاك مصادفة تاريخية أم رغبة منشودة؟ هل كانت هناك اختيارات أخـرى فضـلت رائـدات أوائل القرن العشرين عدم اللجوء إليها؟ هل رأين أنـه من الأفضـل لهن الاحتمـاء بالسـاتر الوطني مـن أجـل حمـايـة الوجوه المكشـوفة؟ لا تسـعى هـذه الورقـة إلى الحصـول على إجابة كاملة إذ إن طـرح السـؤال أحيانًا ما يكون أهم من الإجابة .

عمومًا، ومن باب محاولة إيجاد مفاتيح إرشادية للإجابـة عـن بعـض هذه التساؤلات سـأعيد التذكير بواقعة تبدو منفصلة تمامًا عن الموضوع الذي نحن بصـدده. منـذ أن حصـلت مصـر على كأس الأمم الأفريقية عام 2005 بـدأت ظـاهرة ذهـاب المشـجعات لحضـور مباريـات كرة القدم في الاسـتاد، وقـد علقت الصـحف كثـيرًا على هـذه الظـاهرة باعتبارهـا تشـكل وجـودًا استثنائيًا للنساء في مجال لم يكن معهودًا تواجدهن فيه. وانتشرت الظـاهرة كثـيرًا ووصلت إلى الجامعة حيث كانت الفتيات في اليوم السابق لمباراة مصر والجزائـر يرتـدين أغطيـة رأس تحمـــل ألـــوان علم مصـــر، أمـــا في المبـــاراة نفســـها، فقـــد ذهبت الفتيـــات (المحجبات) ورفعـن الأعـلام أو لافتات مؤازرة. وبناء على ذلك فإنهن يظهرن في الصـورة وهن يحملن أحرفًا إنجليزية تمثـل اسم مصر مما يجعـل المشـاهد لهن أو النـاظر للصـورة يتناسى كونهن نساء، طالما أنهن انخرطن في منظومة الشحن الإعلامي السوفيني (شكل 2).


E
G
Y
P

. تم قبول هؤلاء الفتيات على أساس أنهن "يساهمن" في الفعل الأصلي الذي يقوم به الرجال، وهو ما يجعل الأمر نسائيًا وليس نسويًا . يستدعى المشهد نفسه مشهدًا آخر وقع في مكان مختلف من العالم، بالتحديد في فرنسا، وذلك عندما تم منع ارتداء الحجاب في المدارس. حدثت جلبة كبيرة في ذلك الوقت، وقامت الفتيات الفرنسيات المسلمات بالاعتراض على ذلك القرار بشكل لا أجده سوى استخدام معكوس لما حدث عام 1923، فقد ارتدين أغطية رأس تحمل ألوان علم فرنسا، وقمن بكتابة شعارات الثورة الفرنسية على هذه الأغطية (شكل 3).



لنعد إلى عشرينيات القرن الماضي حين كانت "هدى شعراوي" تناضل وتسعى بشتى سائل لإيجاد مكان للمرأة المصرية. أتحدث تحديدًا عن الفترة الواقعة ما بين 1919 و 1928 في عام 1919 انطلقت شرارة فكرة تمثال "نهضة مصر" (شكل 4) في مخيلة الفنان "محمود مختار" وكان آنذاك يدرس في فرنسا. تمكن من صنع نموذج مصغر للتمثال وعرض في باريس وحاز على إعجاب الجميع، وتصادف وجود الوفد المصرى الذي كان في زيارة لباريس وشاهد التمثال وتعرف على مختار، وقد كتب الزعيم "سعد زغلول" رسالة تهنئة رقيقة لمختار وأشاد فيها بالفكرة ([5]). عاد مختار لمصر وطرح النائب ويصا واصف الفكرة في البرلمان ودعا إلى اكتتاب عام ليتمكن الفنان من إنهاء عمله، وبالفعل أزيح الستار عن العمل النهائي عام 1928 ([6]).

لا شك أن هذا التمثال هو بمثابة عمل فني رفيع المستوى، بل كل أعال مختار تعتبر بمثابة مؤشر النهضة الحقيقية في فن النحت. إلا أن هذا التمثال الذي يقف شامخًا حتى يومنا هذا في مواجهة قبة جامعة القاهرة يلخص جوهر الفكرة التي نحاول إعادة النظر فيها. يصور التمثال فلاحة مصرية تضع يدها بزهو وحنو وثقة على رأس أبي الهول. يمثل أبو الهول الحضارة الفرعونية القديمة بكل رمزية الحكمة والصمود، فيا ترمز الفلاحة إلى مصر، أي الوطن، أي الأصل، أي الأم (الفكرة التي تقوم عليها أغنية "مصر هي أمي" لعفاف راضي). من هنا تتحول المرأة إلى رمز للوطن وهو كما ذكرت سابقًا ما يجعلها مساوية لفكرة الهوية والأصل والجذور، بل وأيضًا يحملها عبء الحفاظ على تلك الهوية.

إذا كان تمثال "نهضة مصر" الذي اكتتب من أجله الشعب ودافع عنه البرلمان آنذاك لا يزال شامخاً حتى اليوم، فإن الفكرة الأصلية لا تزال أيضًا صامدة، فتلك الفلاحة الشامخة لا ترمز إلى أي فردية بل هي تمثل الوطن بأكمله وتتطلع إلى التحرر من نير الاحتلال، تعبر نظرتها إلى الأفق المترامي عن مستقبل الاستقلال، بالرغم من أن القضية النسوية نفسها لم تحصل على الاستقلال حتى اليوم.

لم يقتصر الأمر على الفنون التشكيلية التي رسخت المرأة بوصفها رمزًا وطنيًا، بل كان هناك أيضًا الشعر الذي جرى على لسان الجميع. منذ أن كتب الشاعر "أحمد فؤاد نجم" قصيدته الشهيرة "بهية" عام 1969 في معتقل القناطر ولحنها الشيخ "إمام عيسى" وحتى اللحظة الحاضرة وهي قصيدة/ أغنية يتغنى بها الجميع بما في ذلك أشد النسويات تطرفًا. مرة أخرى، لا يمكن أن نتغاضى عن جمال الكلمات واللحن، إلا أن القصيدة ترسخ فكرة الوطن المتمثل في بهية، بل إن الشاعر يمهد بمقدمة حكائية لترسيخ الرمز: "يسبق سلامنا كلامنا يطوف ع السامعين معنا/ عصفور محندق يزقزق كلام موزون وله معنى/ عن أرض سمرا/ وقمره/ وضفة ونهر ومراكب/ ورفاق مسيرة عسيرة/ وصورة حشد ومواكب / ف عيون صبية بهيه/ عليها الكلمة والمعنى"، ثم تتحول بهية بوضوح وبشكل مباشر إلى رمز لمصر بأكملها، وهو الرمز الذي يؤكد الشاعر على شعوره بالنوستالجيا تجاهه :



مصر يا مه يا بهيه

يام طرحه وجلابيه

الزمن شاب

وانتى شابه

هو رايح

وانتى جيه

جيه فوق الصعب ماشيه

فات عليكي ليل وميه

واحتيالك هو هو

وابتسامتك هي هي

تضحكى للصبح يصبح

بعد ليله ومغربيه

تطلع الشمس تلاقيكي

معجبانية وصبيه

يا بهيه [7]

تبدو مصر/ بهية وهي متحملة لكل الصعاب على مدار الزمن، تتحمل ما يمر بها من أهوال وهي صامدة راضية مبتسمة. لسنا بصدد تحليل القصيدة، ما يهمنا هنا هو تحول القصيدة إلى مؤشر ثقافى يؤكد التوجه الذي يجد الكثير من المنطق والراحة في تحويل المرأة إلى رمز ومركب جامد. فالقصيدة كعمل فنى لاقت رواجًا وقبولاً واسعًا يرسخ العلاقة الوثيقة بين المرأة والوطن في اللاوعي الجمعي مما يصعب من قبول أي فكر نسوى بشكل مستقل. تتحول النسوية في سياقات الاحتلال والنضال والفساد إلى مهمة مستحيلة، وتحتل المطالب النسوية مكانًة ثانويًة مقارنًة بالقضايا "الكبرى" المتعلقة بالوطن (شكل 5). ومع الانهيار الشديد في كفة المجالات الحادث مؤخرًا لا يمكن إيجاد أي مساحة لطرح الفكر النسوى إلا في شكل تواجد نسائي.

شكل 5



تؤكد تلك الصورة هذا التوجه، بالرغم من أن النساء يعانين في الأزمات الاقتصادية أكثر من الرجال، خاصة إذا عدنا إلى تذكر الأعمال الهامشية وضعف الأجور والتحرشات التي تحدث في مكان العمل، بالإضافة إلى وجود نساء معيلات لأسر في هذه الأعمال.

وفي سياق الحديث عن الشعر وخاصة شعر العامية سأنتقل في الزمن من 1969 إلى 2007 وذلك حين صدر ديوان "الديك دا طور" للشاعرة ايمان بكري. صدر للشاعرة على مدار مسيرتها الأدبية حوالى اثنى عشر ديوانًا ما بين العامية والفصحى. ومثل معظم الشاعرات (ولنقل الشعراء تجاوزًا) ظلت معروفة في نطاق أدبي ضيق يقتصر على المهتمين بالشعر كجنس أدبي والباحثين. إلا أن ديوان "الديك دا طور" أثار ضجة وجرى اسم الشاعرة على كل لسان إذ تناولت قضايا سياسية بحتة وجاءت بعض القصائد في شكل سخرية لاذعة تصل إلى حد الهجاء، مثل "الديك دا طور" (والتي تعيد توظيف قصة "السلطان العاري" لهانز كريستيان)، وقصيدة "دستور يا أسيادنا"، وقصيدة "رسالة عبده مشتاق بعد ما اتجنن وفاق" التي جاء فيها:

الولاية الرابعة ليك

والولاية الخامسة ليه

خمسة وخميسة ف عنيك

يلى حتنؤم عليه

بطلوا لؤم وخباثة

حد جاب سيرة الرياسه

مالي أنا ومال السياسة

دى العبارة ف الدبارة

نفسي أبقى وزير ظغنن

والقى كرسي ف الوزارة

هو ده مش حق ليه

ولا يعنى كتير عليه

حبه ليكم حب ليه

يوم عليكم يوم عليه

ولا يعنى تكنشى فاكر

إنها ورث وتكيه ([8]).

كان السبب في شهرة الشاعرة هو ترديدها للخطاب السائد في الشارع من ناحية رفض ولاية جديدة لمبارك مع رفض التوريث، إجمالاً أعادت الشاعرة صياغة ما يردده الشارع المعارض فأصبحت مقرؤة. تتلخص إشكالية هذا النوع من الشعر في أنه صادر عن شاعرة لم تطرح نفسها باعتبارها نسوية ولم يكن الموضوع ذي بال بالنسبة لها، الا أن ذلك الديوان – "الديك دا طور" – جعلها تحظى بانتشار استثنائي مما جعل اسمها ينضم لقائمة الشاعرات، حتى وإن لم يكن نسويات في الطرح والرؤية. بمعنى آخر، تنبع الإشكالية هنا من المتلقي ذاته الذي لا يعترف بالنسوي ولكنه يقبل النسائي طالما أعاد انتاج الخطاب السائد، وهو ما يجعل تواجد الرؤى النسوية صعبًا إن لم يكن مرفوضًا. مازلنا ندور في الحلقة المفرغة نفسها، النسوية مستحيلة بشكل مستقل، لابد من سند، من مرجعية، من مبرر، من جدار للحماية.

ويبدو أن فكرة الموازاة بين المرأة والوطن مغرية سواء للكتاب والفنانين أو للنقاد على السواء. فعلى سبيل المثال، كثير من التفسيرات الأدبية التي تناولت رواية "زقاق المدق" التي كتبها نجيب محفوظ عام 1947 – أي قبل ثورة يوليو بخمسة أعوام – لم تتوان عن تلقى شخصية حميدة بوصفها رمزًا للوطن المنتهك المنهوب المخدوع. وبالمثل، وبعد مرور حوالى: ستين عامًا لم يتوان محمد المنسي قنديل في أحدث رواية له "يوم غائم في البر الغربي"([9]) عن الإيحاء بأن الفلاحة في تمثال نهضة مصر هي عائشة بطلة الرواية التي وقعت في حب المثال مختار وتفرقت بها السبل. والرمزية واضحة في تحول عائشة إلى رمز، حيث نزعت فرديتها لتمثل وطنًا كاملاً.. تستحق هذه الرواية قراءة نسوية تسعى إلى إعادة تفسير التاريخ على غرار ما طرحته مارجريت أتوود في أن التاريخ ليس مجرد قصص كبرى أو تيارات سائدة، وهو أحد مخاطر الرواية التاريخية. لابد من التعرف على التفاصيل التي شيدت هذه التيارات الكبرى وإلا سنفع في الخطأ الجسيم الذي يجعلنا نغفل القصص المهمة([10]) . ومن هنا تظهر أهمية "التجربة" التي شكلت وتشكل الوعي عبر العديد من الأحداث، فالتجربة عملية مستمرة process تشكل الذات والوعي بشكل تراكمي ([11]) . لابد من النظر في التجارب التي مرت بها النساء وجعلت سيدات الطبقة الراقية يبدأن بلجنة سيدات في حزب الوفد في عشرينيات القرن الماضى لينتهى الأمر الآن باللجان النسائية نفسها في الأحزاب السياسية كافة. نتج عن انطلاق الحركة النسوية مع تيار الاستقلال في عشرينيات القرن الماضي إلى كسر العزلة في التسعينيات عن كل مجالات البحث النسوي، التي لا تزال معزولة أكاديميًا- في العالم الثالث – بشكل مفارق، حتى نتج عن تلك العزلة

محـــاولات تسـعى للتقـريب بين الدراسـات الأكاديميـة academia والعمـل الميـداني activism. أي أن الحركة النسوية لم تغير خطابها على مـدار حـوالي قـرن من الزمـان، فهي تعيد إنتاج المفردات نفسها. هـل تـعـبر إعـادة إنتـاج الخطـاب عن اسـتحالة المهمـة النسوية وعن احتياج ملح للتلحف القوميات المختلفة؟

هوامش :

(1) Jayawardena, Kumari (1986). Feminism and Nationalism in the Third World. London: Zed Books

(2) هناك لجنة "نسائية" بكـل حـزب ونقابـة، الا أن كـل توجهـات هـذه اللجـان تنصـب في تكـرار مـا في الأجنـدة الرئيسـة، فعلى سـبيل المثـال إذا كـان الحـزب يناصـر القضـية الفلسطينية تقوم اللجنة النسائية مناصرة المرأة الفلسـطينية من المنظـور نفسـه، وليس من منظور نسوي. وفي حالة وجود انتخابات تكون مهام اللجان النسائية إما السعى لجمـع مزيد من الأصوات لمناصرة مرشح ما أو تترشح النسـاء اللانتخابـات مـع غيـاب كامـل لأي مطالب نسوية.

(3) هدى شعراوي، مذكرات، تقديم أمينة السعيد، القاهرة: دار الهلال 1981.

(4) عملت من قبل في كتابي نسوى أم نسائي على التفرقة بين المصـطلحين. من وجهـة نظر "نسوي" إلى التوجه الفكري الذي يمكن أن يتبنـاه رجـل أو امـرأة، وهـو الفكـر الـذي ينتج خطابًا مختلفًا بالضرورة. أما "نسائي" فهو مصـطلح يشـير إلى نـوع الجنس (رجـل أم امرأة)، وبالتالي فإن مجرد النساء في المجال العام بدون أن يتم طرح خطـاب مختلـف لا يشار إليه سوى أنه فعل نسائي.

(5) حصلت من الدكتور عمـاد أبـو غـازي على مصـورة من هـذه الرسـالة، وكـان قـد قـام بنسخها من دار الكتب.

(6) بدر الدين أبو غازي، مختار: حياته وفنه القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2009.

(7) أحمد فؤاد نجم الأعمال الكاملة، ج 1 ، دمشق: طلاس اللنشر، 1986

(8) إيمان بكري، الدياك دا طور القاهرة، دار قباء، 2007.

(9) احمد المنسي قنديل، يوم غائم في البر الغربي، القاهرة: دار الشروق، 2008.

(10) Atwood, Margaret (2005). Curious Pursuits Occasional Writings London: Virago

(11) de Lauretis, Te’esa (1984). Alice Doesn’t Feminism, Semiotics Cinema Bloomington: Indiana UP

قراءة عربية لمؤتمر نسوى

إيناس الشافعي

افتتحت جامعة الدول العربية عام 1945 ، وقد سبق افتتاح الجامعة بعام واحد عقد مؤتمر نسائي عربي بالقاهرة في ديسمبر 1944، وهو عام تأسيس الاتحاد النسائي العربي برئاسة هدى شعرواى.

وقد اتسمت الحركة النسائية منذ بدايات القرن العشرين بالوعي الوطني والقومي فلم تنفصل مطالب النساء عن المطالب الوطنية ، كما تم طرح قضية المرأة في كل المناسبات والمحافل الوطنية والعربية، فعندما طرح الاتحاد النسائي المصرى ولجنة الوفد المركزية – للسيدات عام 1924 كُتيبا لمطالب المرأة المصرية، ضم الكُتيبُ تصورًا عامًا وشاملاً لتطوير الحياة العامة المصرية في الأمور السياسية والنسوية والاجتماعية.

وقد اهتمت الحركة النسوية بالشأن العربي ، فقد تفاعلت رموز الحركة النسوية مع قضية فلسطين وعُقد أول مؤتمر يضم النساء العربيات في أبريل 1938 بدار الاتحاد النسائي المصرى ، وقد أطلق على المؤتمر " مؤتمر نساء الشرق"، حيث شارك في المؤتمر بالإضافة إلى النساء العربيات نساء من إيران والهند تعبيراً عن التضامن مع النساء الفلسطينيات ، وقد عقد مؤتمر نساء الشرق بالتزامن مع مؤتمر آخر بالقاهرة للنظر في القضية الفلسطينية بدعوة من البرلمانيين المصريين. وسجلت أعمال مؤتمر نساء الشرق في إصدار بعنوان "المرأة العربية وقضية فلسطين" زود بأوراق المؤتمر وتوصياته صور فوتوجرافية للمشاركات به ، وخصص صافى إيراد الكتاب لصالح منكوبي فلسطين ونسائها وأبنائها وأراملها.

ونعود إلى المؤتمر الذي عقد بالقاهرة ، وهو المؤتمر العربي الثاني ديسمبر 1944 لدراسة قضية المرأة في البلاد العربية وموقف البلاد العربية من النساء إلى جانب قضية فلسطين فقد شارك فيه وفود نسائية من ست دول عربية هي: مصر ، ولبنان ، وفلسطين ، وسوريا ، والعراق ، وشرق الأردن، وقد رأس كل وفد من الوفود المشاركة إحدى رموز الحركة النسائية بالبلدان المشاركة. وقد عبرت السيدة "هدى شعراوي" عن المؤتمر باعتباره " نصرًا كبيرًا للتضامن النسائي ودعمًا لأركان الوحدة العربية" وذلك خلال كلمتها لافتتاح المؤتمر. وقد ألقيت كلمات تمثل الوفود النسائية المشاركة بالمؤتمر خلال اليوم الأول من انعقاده أكدت فيه المشاركات أهداف المؤتمر بجانبيه النسوى والتضامن العربي مع قضية فلسطين ، واشتملت الكلمات الافتتاحية وضع النساء بالدول العربية المشاركة في المؤتمر ففي كلمة "لولي أبو الهدى" رئيسة وفد شرق الأردن تصف وضع المرأة الأردنية " إن المرأة البدوية تساعد زوجها مما يخفف من متاعب العيش ، وذلك جرياً على التقاليد العربية الصحيحة ، وأنه لا يزال يعوزها التعليم لإنقاذها من ظلمات الجهالة " في حين تصف "نجلاء الكفوري" عضوة الوفد اللبناني دور المرأة اللبنانية في الكفاح ضد الاستعمار" استقبلت الحديد والنار من أجل حرية لبنان الأمر الذي تجاوب صداه أنحاء الدنيا .

عقد المؤتمر على مدار خمسة أيام من 12 إلى 16 ديسمبر في صورة جلسات صباحية وحفلات مسائية للترحيب بأعضاء وعضوات المؤتمر، وباستعراض قرارات وتوصيات لمؤتمر نجد أنها لم تقتصر على القضايا النسائية العربية فحسب، وإنما طرحت رؤية عملية لتحقيق التكامل ومنهج للعمل المشترك بين البلدان العربية.

فحول قضايا المرأة طرحت قرارات المؤتمر المطالب النسوية حول الحقوق السياسية للمرأة العربية، حيث طالبت الحكومات العربية بالمساواة " التدريجية" بين النساء والرجال في لحقوق السياسية كناخبة ومرشحة، وطرحت قضية التعيين بمجلس الشيوخ كإجراء مؤقت تحقيق المساواة، كما طرحت قضية المساواة في مواقع صنع القرار.

أما في الحقوق المدنية والشرعية فقد طرحت مطالب متعلقة بقضايا الأحوال الشخصية منها تقييد حق الطلاق، وكذلك طالب بتعويض للمرأة عما يصيبها من ضرر بسبب إساءة الرجل لاستخدام حق الطلاق، وكذلك تقييد تعدد الزوجات إلا بإذن من القضاء والحد من سلطة الولى وتحديد سن الزواج بجميع الدول العربية لستة عشر عامًا، كا طالب المؤتمر بالمساواة بين الرجل والمرأة في أحكام قانون العقوبات.

وحول حقوق النساء العربيات الاجتماعية والاقتصادية، وجَّه المؤتمر توصيات وقرارات إلى الحكومات العربية في التعليم والعمل – مجالات التعليم – الصحة – حماية الأمومة والطفولة – العمل.

ففي مجال التعليم طالب المؤتمر ضرورة التعليم الإجباري لجميع المواطنين لمحو الأمية في جميع البلدان العربية ، وطرح قضية تطوير المناهج، حيث طالب بطبع التعليم بطابع عربى تلتقى فيه ثمرات الحضارة العربية بما يتناسب معها من عناصر الحضارات الأخرى لتظفر بلاد العروبة غيرها من هذه الحضارات .

وفى حماية الصحة والأمومة والطفولة خصص المؤتمر قسمًا خاصًا لحماية الأمومة ومما طالب به سن تشريع يلزم كلا الزوجين بأن يخضع لكشف طبى رسمى يثبت براءته من كل مرض تناسلي ، وسن قانون لحماية المرأة العاملة أثناء الحمل وبعد الوضع.

ومن أهم ما طالب به لحماية الطفولة وتم توجيهه إلى الأمم والشعوب العربية : أن يقوم كل بلد عربي بإنشاء حزب اجتماعي قوى يسمى حزب الطفولة " ويكون بعيدًا عن كل التشكيلات السياسية.

لم يقتصر المؤتمر على المطالب النسوية التي وجهها للحكومات العربية بغض النظر عما وصلت إليه أوضاع النساء بأي من البلدان العربية ، إنما تطرق للتعاون الإقتصادي بين الدول العربية حيث طالب بتسهيل التبادل التجاري والمواصلات بين الأمم العربية ، وطالب بتشجيع الأمم العربية على إقامة معارض لمصنوعاتها المختلفة لترويجها في جميع الأسواق، وبأن يفتح أمام المرأة العربية باب كل عمل شريف تريد طرقه، ومساواة أجرها بأجر الرجل عن كل الأعمال مادامت المؤهلات والكفاءات متساوية.

وفي مجال التضامن السياسي طالب المؤتمر بتضافر الأمم العربية على صيانة استقلال كل منها، كما أعلن المؤتمر عن تأييده لمشروع تكوين جامعة للدول العربية.

أما في مجال القضية الفلسطينية فقد طالب المؤتمر الشعوب العربية بتأييد قضية فلسطين ، كا طالب الحكومات بالعمل على وقف الهجرة في فلسطين وقفاً تاماً ونشر الدعوة في جميع البلاد العربية للدفاع عن حقوق العرب بها ، وإرسال برقية باسم المؤتمر لرئيس الولايات المتحدة ورئيس حكومة إنجلترا تتضمن الإعراب عن تألم سيدات العرب مما يدلوان به بين آن وآخر من تصريحات تظاهر الصهيونية على حساب حق العرب الصريح والمطالبة باسم السلام بألا يتأثرا بنفوذ اليهود .

وعلى عكس العديد من المؤتمرات العربية لم يكتف المؤتمر بالمطالبة بحقوق الشعب الفلسطيني دون تدابير واضحة بذلك إنما دعا ملوك العرب وأمراءهم ورؤساء الجمهوريات

والقادرين من أبناء الأمم العربية إلى المساهمة في تأسيس شركة مساهمة الغرض منهـــا اتخـاذ تدابير لازمة للاحتفاظ بالأراضي الزراعيـة في فلسـطين لمالكيهـا العـرب، بــل تــم تـأليف لجنـة لحفظ المبالغ التي ترد إلى الشـركة على أن توضـع في أحـد المصـارف على ذمة تأسيس الشـركة ويعطى المـودعين أسـهمًا في الشـركة بمقـدار مـا دفـع كـل منهم / منهن.

ويعكس المؤتمر عمق توجه وفهم النساء العربيات لقضايا الوطن العربي والقضايا النســاء كجزء لا يتجزء من القضايا العربية ، وطرح رؤية نسويه عربية لتحقيق التكامل بين الأقطار العربية في المسائل السياسية والاقتصادية وطرح منهاج للعمل على القضـية الفلسـطينية في ذاك الوقت.

والجدير بالذكر أن المؤتمر شهد تأسيس الاتحاد النسائي العربي، وقـد تم انتخـاب أعضــاء المكتب الدائم لهيئة الإتحاد النسائي العربي مـن المندوبات العربية المشاركات بــالمؤتمر، واختيرت هـدى شـعراوي رئيسـة عامـة وأمينـة السـعيد سـكرتيرة، والهـدف من المكتــب توصيـد التعاون بين نساء العرب وبين المرأة والرجل وتحقيـق المثـل العليـا وإنشـاء جيـل قوى .

المراجع

* د. إجلال خليفة :الحركة النسائية الحديثة. الهيئة العامة للكتاب – القاهرة 2008.

* د. جورجيت عطية إبراهيم: هـدى شـعراوى الـزمن والريـادة. دار عطيـة للنشـر - لبنـان 1998.

* د.لطيفة محمـد سـالم : المـرأة المصـرية والتغيـير الاجتمـاعي 1919 –ـ 1945. الهيئـة العامة للكتاب - القاهرة 2008.

* هـدى شـعراوى: مـذكرات هـدى شـعراوي رائـدة المـرأة العربيـة الحديثـة. دار الهلال – القاهرة 1981. العدد 126 من مجلة المصرية.

النساء والنوع الاجتماعي

والنزعة القومية الجديدة(*)

تأليف: شريفة زهور

ترجمة : شهرت العالم

لقد تفاعلت النزعة القومية قضايا النوع الاجتماعي، والتصورات المتعلقة بدور المـرأة، من خلال أنماط تثير الانتباه وغالبًا متناقضة. وتـتراوح هـذه الأنمـاط من مشـاركة المـرأة في النضال الوطني إلى دور الأسرة في سياسـات الحمايـة، في ظـل اعتبـار النسـاء منتجـات ومستهلكات. لكن الدراسات العلمية حول النساء والنوع الاجتمـاعي في الشـرق الأوسـط وأفريقيا وآسيا قد وفرت بعضًا من الرؤى الجديدة والمثيرة للاهتمام داخل النزعة القومية. ومع الأسف، نجد أن الدراسات التي تدور حول الشرق الأوسط تجرى قراءتها وكتابتها في الأساس من جانب نساء أخريات، ولم تُدمج داخل نصوص "الاتجـاه السـائد" حـول التـاريخ السياسي، والعلاقات الدوليـة، أو العلـوم السياسـية. كمـا لم ينـدرج الموضـوع في المـواد الدراسـية، على الـرغم من سياسـات "التعدديـة الثقافيـة" الـتي توجـه التعليم العـام في الولايات المتحدة وأوروبا، والتي تميل إلى التركيز على القضايا "الثقافية" أو "الدينية". أما في الشرق الأوسط، فـإن الاهتمـام بقضـايا النـوع الاجتمـاعي، والمجـال الأضـيق المتعلـق بالنوع الاجتماعي والنزعة القومية، فنجده داخل قطاعات صغيرة – وأساسًـا نسـائية – من المجتمع، وفي الهيئات الدولية المعنيـة بالتنميـة، ولـدي القـائمين على إعـداد الإحصـائيات، وبين الشباب المتعلم.

وتوضح بـرامج النزعـة القوميـة الجديـدة دور البُـنى البطريركيـة في مجتمعـات المنطقـة، وتدعمها. وهناك البعض منها الذي يضم عناصـر الإصـلاح الاجتمـاعي، ويهـدف إلى تحسـين قدرات المرأة وأهدافها، بينما يكفل ولاءها إلى الأسرة والمجتمع والأمة.

ويندر وجود أي اهتمام، على المستوى الوطني، للإصلاح في مجال قضايا النوع الاجتمــاعي للرجال. ومع ذلك، تقر المنظمات غير الحكومية بأن البرامج الموجهة نحـو إيجـاد حلـول – مثل البرامج التي تتناول مشكلات العنف ضد المرأة – أو التهديدات العالمية مثل فــيروس نقص المناعة البشرية (الإيدز) – يجب توجيهها إلى الجنسين.

إن أحدث مجموعة من التفـاعلات بين القوميـة الجديـدة في الشـرق الأوسـط والحركـات النسائية تقع تحت مظلة قضايا حقوق الإنسان، وقد جذبت الاهتمام العالمي، وكـذا مجمـل صناعة المنظمـات الصـغيرة غـير الحكوميـة. وهنـاك مجـال فـرعي، وإن كـان مهمًـا، وهـو دراسات النوع الاجتماعي والمواطنة (وأغلبها يضم النساء وليس الرجال)، وتتنـاول أساسًـا افتقـاد النسـاء لحقـوقهن الكاملـة كمواطنـات، أو في علاقتهن بالدولـة، مقارنـة بالرجـال. وعلى سبيل المثال، يقدم قمـع طالبـان للنسـاء في أفغانسـتان مثـالاً للصدام بين مفهـوم عالمي لحقوق المرأة والقيود التي تفرضها النزعة الإسلامية الجديـدة على أجسـاد النسـاء وحركتهن وعملهن. وبمجرد استيلاء التحالف الشـمالي على كـابول، بحث المراسـلون عن النساء اللاتي كشفن مؤخرًا عن وجوههن رمزًا للتحـول من تفسـير قـومي جديـد لقـوانين النوع الاجتمـاعي إلى مجموعـة من الممارسـات أكـثر تسـامحًا إلى حـد مـا. لكن الأفغـان "الجدد" لم يتوقعوا الاهتمام الخارجي بترشيح المرأة وخوضها انتخابـات المناصـب العامـة. وسرعان ما تطورت فضيحة حول "سيما سامار"، وزيرة النساء، والتي اتهموهـا بالتجـديف على الله وأطلقوا عليها سلمان رشدى أفغانسـتان. وحـتى في ظـل غيـاب طاليـان، هنـاك تحامل ضد أدوار المرأة في الحياة العامة. وبالتالي، ينخفض بدرجـة كبـيرة في أفغانسـتان "المحررة" تمثيل المرأة السياسي. وفي المجلس العراقي المؤقت، الذي أُعلن عنه كهيئة

"تمثيلية"، تم اختيار امرأتين فحسب، على الـرغم من خـوض النسـاء الأخريـات لانتخابـات المنصب في عام 2005.

في فترة مبكرة من القرن العشرين، كانت الدول الأوروبيـة مهتمـة أساسًـا بالحفـاظ على الهيمنة السياسـية في الشـرق الأوسـط. وقـد انـدمجت الاعتبـارات الإسـتراتيجية والنزعـة الأبوية الغربية مع المصالح التجارية من أجل الإبقاء على الشـرق الأوسـط مصـدرًا للمـواد الخام وسوقًا للسلع المُصنعة. وقـدمت الحركـات القوميـة في الشـرق الأوسـط انتقـادات لجوانب من نظامها الأصلي ذاته حـول النـوع الاجتمـاعي. لكن بعض القومـيين دافعـوا عن تلك الملامح نفسها لأنهم كانوا يأملون في الحفاظ على جوهر شرعي ثقـافي للمجتمـع، لا يغرس في الذهن تلقائيًا الأنماط والأعراف الغريبة. ويدرس الباحثون نـوعي رد الفعـل في الشـرق الأوسـط، وخاصـة على ضـوء النقـاش العـام الـدائر حـول فصـل النسـاء وارتـداء الحجاب، فضلاً عن نشأة الكتابات النسائية في ميدان العمل العام مع نهاية القـرن التاسـع عشر وبداية القرن العشرين ([1]).

يطرح البعض، مثل المؤرخة ليلى أحمد، وجود تواطؤ بين الإصـلاحيين من البلـد والمصـالح الاستعمارية. كما كتب قاسم أمين، أحد تلامذة المُصلح محمـد عبـده، هجومًـا ضـد معاملـة المصريين المسلمين للنساء – في كتاب "تحرير المرأة"، الذي نُشر عام 1899. لقد فجـر هذا الكتاب فيضًا من النقاشـات، والاتهامـات، والخلافـات حـول وضـع المـرأة. وكتبت ليلى أحمد تقول إن قاسم أمين كان متأثرًا بالجهود البريطانية المبذولة لوصم المصريين، بوجـه خاص، والمسلمين، بوجه عـام، بـأنهم أدنى اجتماعيًـا وسياسـيًا بسـبب معـاملتهم للنسـاء([2]).ولقد كان الموقف البريطاني زائفًا لأن كثيرًا من الرجال والمسـئولين البريطـانيين، بمن فيهم لورد كرومر (Evelyn Baring)، كانوا يعارضون توسيع حق الاقتراع ليشمل المرأة البريطانية.

إنني أشك في أن قاسم أمين كانت لديه أي نية لاستخدامه على هذا النحو. بل كان مقتنعًا بالأحرى أن خوف النساء من الطلاق وتعدد الزوجـات، فضـلاً عن عـزلتهن وعـدم تعليمهن، قد خلق علاقة فاسدة وغير متساوية بين الرجال والنساء يمكن ويجب معالجتها. فالخلفيـة الطبقية الخاصة لقاسـم أمين ترتبـط بنشـأة أفكـاره، كمـا أشـارت جـــوان كـول (Juan Cole) بمقارنـة قاسـم أمين بطلعت حـرب، رجـل الأعمـال القـومي المصـري، إن طلعت حرب، الذي ينحدر من مرتبة أدنى قليلاً بالمجتمع، قد جـادل مـع قاسـم أمين حـول قضـايا النوع الاجتماعي، حيث كان طلعت حرب يتبنى منظورًا أكثر محافظـة. وقـد أشـارت كـول إلى أن الطبقات الوسطى كانت تطمح إلى الفصـل بين الجنسـين كمـا تفعـل النخب. لكن الفصل بين الجنسـين لم يكن مسـألة عمليـة بالنسـبة للطبقـات الأدنى، حيث كـانت نسـاء كثيرات مضطرات إلى العمل، وكان موضوع الحجاب رمزيًا – جـزءًا من خطـاب الاحتشـام والشـرف ([3]) – لكن افتقـار النسـاء إلى التعليم والتعـرض للعـالم كـان يضـر بالجنسـين، وبالتالي يضر بنظام الأسرة، ويحول دون التقـدم بشـكل مناسـب نحـو الحداثـة الـتي كـان قاسم أمين وغيره من الإصلاحيين يتصورونها.

وقدم آخرون توثيقًا لنشأة أنصار النسوية من الذكور والإناث، والانتقادات الداخليـة لنمـاذج النوع الاجتماعي بوصفها تجليًا للوعي النسـائي المتنـامي، واسـتهلالاً لمشـاركة المـرأة في الحركات القومية في تركيا ومصر وإيران، علاوة على بلدان جنوب وشـرق آسـيا([4]) . ومن لم يقرأ تلك الأدبيات يخطيء أحيانًا ويعتبر الغرب مصدر أو محرك الإصلاح في مجال النوع الاجتماعي بالعالم أجمع. إن هـذه المعلومـات حـول مشـاركة النسـاء المبكـرة في الحيـاة العامة في هذه البلدان الشرق أوسطية أو الأسيوية توضح، في المقابـل، الجـذور الأصـلية للإصلاح في مجال النوع الاجتماعي.

لقد أدت ردود الأفعال المختلطة للنقـاش الـدائر حـول دور النسـاء في الحيـاة العامـة إلى وجود برامج مختلفة لدى الحركات القومية في ما يتعلـق بقضـايا المـرأة ودور الأسـرة في

المنطقة. وكان النموذج الأكثر انتشارًا يتعلق بالتعامل مع النساء المرتبطات بالحزب الرئيسي باعتبارهن يقدمن مجرد مساعدة إضافية. ويمكن أن تطرح مثل تلك المجموعة أهدافًا نسوية بقدر ما يتعلق الأمر باعتبار تلك الأهداف مكونًا من مكونات الحداثة. لكن النساء قدمن هذه المساعدة الإضافية بحماس لأحزاب أخرى أيضًا، وعلى سبيل المثال حزب الرفاه في تركيا، حيث لا يجرى ترشيح النساء للمناصب العامة، لكنهن يقمن بدور حيوي في حشد الأصوات وتجنيدها لصالح موقف الحزب([5]).

وفي التسعينيات، شهدت بعض قضايا النوع الاجتماعي إعادة تقييم بسبب الاهتمام العالمي بحقوق الإنسان. إن أسلوب النظر إلى نظام النوع الاجتماعي، فضلاً عن التمييز بين الجنسين في الشرق الأوسط، كان مقدمًا إلى الغرب كدليل على المفارقات التاريخية في الشرق الأوسط، أو البربرية، فهناك قضايا – مثل: ختان الإناث (في مصر، والسودان، والقرن الأفريقي، وغيرها من المناطق الأفريقية المسلمة مثل أجزاء من نيجيريا)، والقتل دفاعًا عن الشرف، وارتداء الحجاب، والفصل بين الجنسين، والتمييز من خلال قانون الأسرة التقليدي، وانخفاض نسبة عالة الإناث (في مقابل عمالة الذكور) – تم تقديمها جميعًا، بالإضافة إلى مشكلات خاصة أقل إقليمية مثل: التمييز في مكان العمل، والسقف الزجاجي، واستبعاد المرأة من من صنع القرار. كما أخذت هذه القضايا في الحسبان أيضًا من منظور التنمية الدولية، والخصخصة، والعولمة. وأصبح يبدو للعالم الخارجى عدم مواجهة الأشكال التقليدية للتمييز بين الجنسين، أو تعزيزها بسبب الضغوط الدينية. ولم يكن المنطق القومي حول وجود فجوات بين الجنسين مفهومًا دائمًا بشكل جيد.

لقد تعرضت النسويات الغربيات للإهانة عندما قام طالبان في أفغانستان بتجريد النساء من حقوق الإنسان ([6]) , حتى بعد الاستيلاء على الحكم في عام 1997. ومع ذلك, سعت العناصر البراجماتية في حكومة الولايات المتحدة إلى التفاوض مع طالبان كقوة يمكن أن تحقق الاستقرار في أفغانستان. وربما كان الدافع الأولى يتمثل في إمرار خط أنابيب للنفط خلال أفغانستان. لقد كتب الصحفيون عن طرد الفتيات والنساء من المدارس المختلطة، وطرد الموظفات من المستشفيات والمكاتب، وضرب النساء اللاتي خرقن قواعد بعينها حول الغطاء في ملبسهن. ومع ذلك، أصبح واضحًا عدم وجود وسيلة سهلة للتأثير على المناطق التي يسيطر عليها طالبان. وبالفعل، كانت سياسات النوع الاجتماعي لطالبان تحتل موقعًا مركزيًا في أجندته السياسية والوطنية ([7])، ولجنوده في القوات المحاربة.

ومن هنا، يجب تغيير الأسئلة التي نطرحها في ما يتعلق بالنوع الاجتماعي والقومية. كانت هذه الأسئلة تضم سابقًا ما يلي:

هل يتغير وعى النساء وفهمهن للنوع الاجتماعي عندما يساعدن في النضال الوطني؟ هل النضال الوطني يحل حتمًا محل الإصلاح في قضايا النوع الاجتماعي؟

أما الأسئلة المعاصرة فتضم:

كيف يمكن أن تتغلب النساء على انتهاك حقوقهن الإنسانية؟

ما الدور الذي يجب ان يضطلع به التدخل أو الضغط الدولي في هذه العملية؟

كيف ساعدتنا بحوثنا حول النساء والنوع و"الأمة" في الشرق الأوسط على تحديد الأنظمة المختلفة للنزعة الأبوية والتمييز بينها، وإن كانت متوازية – في الأسرة، وفي مكان العمل، وفي المؤسسات السياسية، وفي المؤسسات الثقافية، وفي أمور الحياة الجنسية؟ ([8])

وكيف تأثرت، بدورها، كل هذه المجالات بوجه خاص بتاريخ القومية الجديدة والسياسات التي نناقشها هنا؟

هناك العديد من الدراسات المنشورة حول المرحلة الأولى من القومية وعلاقتها بالحركات النسائية وقضايا النوع الاجتماعي([9]), وهناك أيضًا أبحاث أكاديمية تصف أدوار النساء في الحركات القومية المعاصرة، وفي بُني الدولة ([10]). ويتمثل أحد الأسئلة في ما إذا كانت الجهود النسائية قد استهدفت بالفعل تغيير التقسيم "العادي" للعمل على أساس النوع الاجتماعي، أو غيره من الأنماط الاجتماعية، أم أنها سعت فحسب إلى تحسين سوء معاملة المرأة – كما جاء الوصف بالنسبة للمجموعات ذات الإطار "المرأوي". إن سيما نطيقا "المرأوية" – وهو مصطلح استخدمته أليس ووكر (Alice Walker) وغيرها في مواجهة كلمة "النسوية ([11]) – تظل قضية مطروحة للنقاش، لأن النزعة النسوية ترتبط الآن بالغرب بصورة أعمق من ذي قبل، على الرغم من تاريخ النزعات النسوية الأصلية. إن الزميلات في الشرق الأوسط، والمنخرطات في بحوث حول نساء الشرق الأوسط، يشرن بفكاهة إلى كلمة "النسوية". بل ترفض نساء كثيرات أن يتم تحديدهن باعتبارهن "نسويات".

لقد قامت الكتابات النظرية بتحليل "الموجة الأولى" من النزعة النسوية وظهورها في أنحاء العالم بجانب أهداف اجتماعية أخرى – الاعتدال وإلغاء الرق في الولايات المتحدة، والاستقلال من الحكم الكولونيالي في العالم الثالث([12]). إن إدخال النظرية يتيح لهذه الدراسات تصنيف أو تقدير تلك الحركات على أساس درجة استقلالها الذاتي عن الحركات القومية التي يديرها رجال، ومدى نجاحها في تحدى أو تغيير وضع المرأة، وزيادة فترة حياتها. وهناك العديد من الكتب التي تضم مقتطفات أدبية مختارة تغطى النوع الاجتماعي ودوره في الدول القومية بالمنطقة، لكنها في الواقع ليست دراسات مقارنة، بل عبارة عن تجميع لدراسات حالة توجد في بلدان مختلفة. وغالبًا تُعد مقدمات هذه الكتب بمثابة التحليل المقارن الوحيد المطروح، وحتى بشكل عام. وبالتالي، تعاني البحوث حول المرأة والنوع الاجتماعي من نقص في التحليل المقارن بين منطقة وأخرى، وأيضًا بين بلد وآخر. وهناك أسباب لهذه الفجوة، يمكن تحديدها على النحو التالي: تفضيل الناشرين للموضوعات التي تلقى اهتمامًا أوسع، وتخصص الباحثين الذي يحد معرفتهم بالحالات الأخرى، علاوة على وجود ميول أيديولوجية بعينها. وعلى سبيل المثال، هاجم بقسوة بعض الباحثين في مجال دراسات الشرق الأوسط البحوث المقارنة حول النساء في المنطقة: (أ) اسموها بحوثًا استشراقية أو جوهرية لإدماج نساء الشرق الأوسط (أو العالم الثالث) داخل فئة أو فئات مماثلة من المشكلات والصور ([13]) ,(ب) المقارنات الخاطئة التي عقدها الباحثات التسويات في العالم الثالث بين النساء والنوع الاجتماعي في المجتمعات المتقدمة والنامية، لأن الظروف المادية تختلف بدرجة كبيرة. على أن المقارنات مفيدة وضرورية، وبالتالي يشير كثير من الباحثين اليوم إلى تعددية النزعات النسوية، والتي تشكلت عبر سياقاتها الخاصة ([14])

قصص القادة ونسوية الدولة

إن التسلسل الزمني لأفعال القوميات النسويات، والنساء التربويات، والكاتبات، يخلق تاريخًا نسويًا موازيًا لتاريخ القادة في قصة تشكيل الأمة. وتوضح قصصهن أنماطًا بعينها للتركيب الذي يضم قضايا النوع الاجتماعي مع النزعات القومية في فترة مبكرة من القرن العشرين. لقد واجهت هؤلاء النساء وناقشن بعض القضايا نفسها المطروحة أمام النساء في الغرب: التقاليد التي تمنع المرأة من الحديث العام، واحتياج النساء إلى الحقوق السياسية، وتحقيق تعليم أفضل للبنات والنساء، وفتح الفرص المهنية أمامهن. كما درست هؤلاء النساء أيضًا قضايا تعدد الزوجات، وارتداء الحجاب، وغير ذلك من القضايا المحلية.

الأنشطة المبكرة في مصر

ملك حفني ناصف (1886 ـ 1918)، التي كانت تكتب تحت اسم مستعار "باحثة البادية"، اكتشفت بعد زواجها أن زوجها لديه زوجة أخرى. ونظرًا لأن تعدد الزوجات كان حقًا للرجال ورد في القرآن الكريم ([15])، فقد ظل موجودًا في القانون المصرى الحديث، أما الأمم الإسلامية الوحيدة التي لم تُبحه فهي تركيا وتونس. واجهت ملك حفني ناصف هذا الوضع دون أي بدائل قانونية. ولأنها أكثر محافظة من النساء الأخريات المناديات بالإصلاح، لم تكن تعتقد أن المجتمع مستعد لقيام نساء النخبة بخلع الحجاب، لكنها كانت تأمل أن التعليم والوقت قد يحدثان التغيير. وبالمثل، لم يكن أمام نساء تلك الفترة سوى التسليم بعدم ظهورهن في أماكن عامة مختلطة، وبالتالي قامت بتفويض رجل بقراءة قائمة مطالبها في اجتماع المؤتمر الوطنى المصرى عام 1910. وقد تضمنت هذه المطالب ما يلي: حق المرأة في الصلاة بالمسجد، وإجراء تغييرات في قوانين الأحوال الشخصية (في مجالات الزواج، والطلاق، والميراث، وحضانة الأطفال)، وزيادة تعليم النساء، وإتاحة الفرص المهنية للاستفادة منها ([16]). وكما أشرنا أعلاه، وافقت ملك حفني ناصف على استمرار زواجها في ظل وجود زوجة ثانية، لكنها أشارت بطريقة جافة إلى العلاقة بين هيمنة الذكور والكولونيالية، عندما قالت إن الزوج المتزوج من زوجتين أو أكثر يجب تعيينه وزيرًا للمستعمرات ([17]).

أما "نبوية موسى"، فقد طرحت المرأة في التعليم عن طريق تقديم التماس حول حق البنت في التعليم حتى حصولها على شهادة البكالوريا([18])، وأصبحت أول امرأة مصرية تعمل ناظرة مدرسة ومفتشة في مدارس البنات، لقد أدركت نبوية موسى، وهي قومية متحمسة، أن المدرسات المصريات بمقدورهن منافسة مدرسات الغرب اللاتي أتين إلى مصر. وهو ما أوجد هنا، بالإضافة إلى الهيمنة الذكورية والكولونيالية (الذكورية) البريطانية، "كولونيالية "نسائية ثانية: ([19]). ولا يزال نظام التعاقد الأجنبي هذا مستمرًا في مدارس اللغات الأجنبية رفيعة المقام حتى يومنا هذا.

واجهت "هدى شعراوي" أيضًا قضايا تعدد الزوجات، وعزل النساء، وأساليب سيطرة الذكور على النساء بما يؤدى إلى تقليص قدراتهن في حياتهن الشخصية ([20]). لكن الناس عادة ما تتذكر هدى شعراوي بموقفها الرائع في خلع حجاب الوجه ومعها سيزا نبراوي في عام 1923. لقد كانت هدى شعراوى قائدة في الحركة القومية ضد البريطانيين. فقد اشتركت النساء المصريات من جميع الطبقات الاجتماعية في المظاهرات ضد، أو المواجهات مع، البريطانيين في عام 1919، لكن الرجال كانوا الممثلين والمندوبين الوحيدين والساسة الرسميين. وكان زوجها على شعراوي نائبًا لرئيس حزب الوفد، وساعد – علاوة على جهودها – إلى قيادتها للجنة المركزية للنساء الوفديات (تشكلت عام 1920) والتي أصبحت فيما بعد الاتحاد النسائي المصري.

أرسل الاتحاد النسائي المصرى وفدًا إلى المؤتمر الدولى لرابطة حق المرأة في الاقتراع، الذي العقد في روما، وشارك في الأنشطة السياسية والأعمال الخيرية، كما أصدر مجلة. وكانت معرفة القراءة والكتابة قضية مهمة بالنسبة للمجتمع، فحوالي 2٪ فقط من النساء كن متعلمات في عام 1927. لقد نجح الاتحاد النسائي المصري في الضغط على الحكومة لفتح مدرسة ثانوية للبنات عام 1925. وفي عام 1929 سمح أحمد لطفى السيد – عميد جامعة القاهرة – لمجموعة من النساء أن يبدأن في الدراسة الجامعية ([21]).

إن جهود الاتحاد النسائي المصري في مجال تقديم الخدمات الاجتماعية، على نحو مستقل، إلى الفقراء كان نشاطًا تمارسه بالفعل نساء أخريات من الطبقات العليا، واللاتي قمن بتأسيس مبرة محمد علي، وعديد من العيادات الأخرى، والمستوصفات، والمشروعات، ونجحن في إقناع النخب بتوفير التمويل اللازم لجهودهن. وأخيرًا، سارت

الحكومة في هذا النهج ([22]). كما بدأ الاتحاد النسائي المصرى أيضًا في بـذل جهـود لإصـلاح قانون الأحوال الشخصية، ومهاجمة الدعارة المقننة ([23]).

تركيا

إن قضايا النشاط القومي، ودور النساء في مجال العمل العام، والجهود المبذولـة لإصـلاح قانون الأحوال الشخصية قد أثرت في قصة النساء والقومية في بلـدان أخـرى أيضًـا. ففى تركيا، كما في مصر وإيران، جادل الرجال من أجل إصلاح قضايا النساء والنوع الاجتمـاعي في القـرن التاسـع عشـر بمن فيهم نـامق كمـال. وهنـاك هاليـد إديب أديفـار (1884 – 1964)، وهي النظيرة التركية لـ "هدى شعراوي"، والتي تزامنت طفولتها تاريخيًا مـع بيئـة الحريم، وأدرجت أوصاف ميراثها الإسـلامي في كتاباتهـا الإبداعيـة ([24]). لقـد كـانت وطنيـة ونسوية، ألقت الخطب في مظـاهرات جماهيريـة ضخمة أثنـاء احتلال الحلفـاء لاسـطنبول خلال الحرب العالمية الأولى. وهنـاك نسـوية أخـرى في فـترة مبكـرة، وهي فاطمـة أليـف هانم، والتي نشرت "النساء في الإسـلام" وأصـدرت صـحيفة للنسـاء كجـزء من مجموعـة متنامية من المطبوعات للنساء القارئات في المنطقة.

والأكثر دلالة بالنسبة للنساء في تركيا هي التغيرات القانونية التي شهدها عام 1923. فقد كانت الطريق ممهدة لمثل تلك الإصلاحات، نظرًا لوجـود حركـة نسـوية مبكـرة في العهـد العثماني، أو نسوية لجنة الاتحاد والتقدم. وقد كتبت دينيز كانديانونى (Deniz Kandiyoti) قائلة إن جهود لجنة الاتحاد والتقدم التي سبقت إصلاحات أتاتورك للنساء قد نبعت من:

> **طبقة وسطى أصلية من رجال الأعمال الأتراك المسلمين. وكان واضحًا أن التوسع في عمل المرأة وفرصها في الحصول على تعليم عالٍ جزءٌ من هذه العملية ونتيجة للحاجة إلى كوادر جديدة وليس نتيجة لرؤية حديثة حول مشاركة المرأة علـى قـدم المساواة. ويجب التأكيد أيضًا على أن آثار الاضطراب والخسائر البشرية من جراء حروب البلقان والحرب العالمية الأولى هي التي دفعت النساء العثمانيات إلى العمل وتأدية الخدمات التي كانت سابقًا مجالات مقصورة على الرجال ([25]).**

لقد كان أتاتورك قادرًا على تغيـير النظـام القـائم، نظـرًا لمكانتـه كبطـل قـومي تمكن من هزيمة جيوش غربية عديدة كانت تهدد الاستقلال التركي. وقد قام بإصـلاحاته بفكـرة خلـق دولة جديدة تمتلك قاعدة قوة مختلفة تمامًا عما كـان موجـودًا من قبـل. فقـد قضـى على سلطة "العُلما"، وكانت أقوى سلطة في مجالات التعليم وقوانين الأحوال الشخصـية، كمـا حظر أتاتورك بعض الممارسات التي كانت قائمة حينذاك – مثل تعدد الزوجـات – وأدمجت فلسفته ذات النقاط الست (السـهام السـتة للكماليـة: القوميـة، والجمهوريـة، والدولانيـة، والشعبوية، والعلمانية، والإصلاحية) فكرة الإصلاح بالنسبة للنساء وإدخالهـن إلــى الـدولــة القوميـة بوصـفهن مواطنـات كـاملات وإنتاجيـات. كمـا أوضـح أفكـاره من خلال معاملتـه التقدمية لبناته، وتشجيع دخول المرأة إلى العمـل المهـني، وإدخـال إصـلاحات في الملبس والرياضة البدنية للبنات، ومهاجمـة مشـكلة الأميـة من خلال إصـلاحات كاسـحة في مجـال اللغة، علاوة على برنامج لتعليم الكبار.

وقد يبدو أن نساء الطبقة الوسطى بالحضر، بوجه خـاص، اسـتفدن من سياسـات الدولـة. وفي المجمل، ازدادت العمالة النسـائية في تركيـا، وهـو بلـد اقتصـاده ليـبرالي ولكن ليس بالقدر المتوقع خـارج صـناعات النسـيج والملابس. ويصـعب قيـاس العمالـة النسـائية غـير الرسمية، سواء من خلال العمل بالقطعة أو في مجال توفير العمالـة الزراعيـة في الريـف (إذ لا يعترف به قادة الأسرة المعيشية الـذكور، وبالتـالي لا يظهـر في الإحصـاءات) ([26]). على أن هناك جوانب بعينها في المواقف البطريركية للدولة تبدو تحت النقـاش، فضـلاً عن

محاولة إصلاح القانون المدني – وعلى سبيل المثال تلك الجوانب التي تتعلق بنفقة الزوجة المطلقة، أو دعم ماليًا، ومنح المواطن / المواطنة نتيجة الزواج. لكن مشكلات العنف الأسري، والمشكلات المتعلقة بالقتل دفاعًا الشرف، استمرت على الرغم من اتخاذ خطوات عديدة في عملية إصلاح القانون الجنائي من أجل تناول تلك القضايا. ويطرح الخبراء المحليون أن بعض النساء المسئولات (اللاتي انجذبن إلى بنية الدولة خلال عملية التعليم والإصلاح) يدعمن المواقف البطريركية القصوى ([27]) , ولكن هناك نساء أخريات قمن بالتعاون بنشاط مع المجموعات النسوية المحلية.

تونس

كان الحبيب بورقيبة قائدًا قوميًا ورئيسًا لتونس لفترة طويلة. وقد نال الاحتفاء في جنازته بوصفه محرر النساء التونسيات، وواضع التحولات الاجتماعية والقانونية الماثلة لتلك التي قام بها أتاتورك. وكما هي الحال في تركيا، توجد في تونس نساء قاضيات، كما توجد قوانين أكثر ليبرالية تحكم الطلاق بالنسبة للنساء. لقد كانت توجد حركة نسوية صغيرة قبل الاستقلال، وضمت مجموعات مثل "اتحاد المرأة المسلمة التونسي" (وهو فرع من مجموعة زيتونة)، و"اتحاد المرأة التونسي" المقترن بالحزب الشيوعي. وبعد الاستقلال، تشكل "الاتحاد الوطني للمرأة في تونس" – وهو بمثابة منظمة لـ "تسوية الدولة". وفي أواخر السبعينيات ظهرت مجموعات مستقلة أصغر مثل "جمعية طاهر حداد"، والمعروفة أيضًا باسم "جمعية دراسة ظروف المرأة"، أو "لجنة دراسة ظروف المرأة العاملة"، بالإضافة إلى أربع أو خمس مجموعات أخرى على الأقل. وكان العدد الأكبر من النساء نشطاء في حزب الأغلبية، أي "حزب الدستور الجديد"، لكن ذلك، كما كانت الحال في مصر ولبنان، لم يُترجم إلى زيادة النظرة إلى النساء كقائدات سياسيات. أما اليوم، فهناك مجموعات مثل "الرابطة التونسية للنساء الديمقراطيات" و"رابطة المرأة التونسية لبحوث التنمية"، فضلاً عن مجموعات عديدة أصغر، تسعى جميعها إلى تنفيذ إصلاحات قانونية إضافية وتقييم تأثير التغيرات الاقتصادية ([28]) .

ولا يبدو واضحًا في تونس ما إذا كانت زيادة عمالة النساء قد أثرت بشكل مباشر على أوضاعهن. هناك تحولات واضحة بجلاء، حيث يشير المراقبون منذ فترة طويلة إلى أن الاختلاط بين الجنسين يحدث بالفعل في شوارع المدينة التي كانت مفصولة قبل ذلك - فالأولاد يسيرون وأيديهم في أيدى الفتيات، ويجلسون معًا في المقاهي الموجودة على الأرصفة([29]). أما انخفاض الأرقام المعطاة حول أنشطة النساء في الزراعة (حيث تعمل النساء ولكن دون إدراجهن بالضرورة في الإحصاءات، كما أنهن لسن هدفًا لمشروعات بعينها للنساء المزارعات)، فربما يتعلق بالمواقف البطريركية لملاك الأرض في الريف ([30]) . وفي قطاع السياحة، يرتبط انخفاض العمالة النسائية بالمحظورات النمطية حول الاتصال بالرجال الذين لا تربطهن علاقة بهم، كما في الفنادق أو المطاعم، لكن ذلك يمكن أن يتغير تدريجيًا كما حدث في لبنان.

وفي أواخر عام 2002، بدأت في تونس جهود قانونية لمكافحة التحرش بالنساء في مكان العمل، وقد واجهت المشتكية ومحاميتها تهديدات فجة وذات طابع جنسي من جانب الشرطة. لكن القانون الجنائي التونسي لا يزال مستمرًا في التمييز ضد المرأة بمختلف الطرق؛ فهو يدمج بين أركان من القانون الفرنسي ومبادئ الشريعة، بما يمثل إشكالية في حالات القتل دفاعًا عن الشرف، وقتل الزوج/ الزوجة، والاغتصاب، والإساءة إلى الأطفال جنسيًا، وفي حالات الأمهات العزباوات. كما أن القوانين المدنية التي تتناول البغاء والتعايش المشترك من دون زواج هي أيضًا محل دراسة ([31]).

ايران

كانت إيران حالة أخرى جيدة التعريف لنسوية الدولة. لقد بذل رضا شاه جهودًا مهمة لعدم تشجيع ارتداء "الشادور" (الحجـاب التقليـدي)، وتوسـيع فـرص تعليم النسـاء، لكن نسـوية الدولة برزت في ظل حكم ابنه - شـاه محمـد رضـا – مـع وجـود أعـداد كبـيرة من النسـاء المشاركات والمتـأثرات. كـان الشـاه يعتقـد في ضـرورة زيـادة أعـداد النسـاء المتعلمـات والمنتجات.

على أن وجهات النظر الخاصة حول النساء – كما أدلى بها إلى الصحفية أوريانا فالانشي (Coriana Pallace) – كانت كارهة للنساء على نحو صادم:

إنكن لم تنتجن مايكل أنجلو أو بالح، بل لم تنتجن أبدًا حتى رئيس طهاة عظيم. وإذا تحدثتن معى حول الفرصة، فكل ما يمكنني قوله: هل هذه نكتة؟ هل فاتتكن أبدًا فرصة إعطاء التاريخ رئيس طهاة عظيم؟ إنكن لم تنتجن أي شيء عظيم، أي شيء! ... إنكن بلا قلب عندما تمتلكن السلطة. هل تتذكرن كاترين دى ميديشي في فرنسا، وكاترين الروسية، وإليزابيث الأولى في انجلترا، ناهيك عن لوكريزيا بورجيا وسمومها ومكائدها. إنكن مدبرات للمكائد، إنكن شريرات. كلكن ([32])

ومع ذلك، كان الشاه يرى أيضًـا تقـدم المـرأة باعتبـاره حجـر زاويـة للحداثـة. إن شـقيقته أشرف بهلوى كانت رئيسة منظمة نسائية إيرانية كبـيرة جـدًا تضـم الكثـير من المنظمـات الصغيرة. وقد ساعدت هذه المنظمة في ممارسـة الضـغط على الحكومـة لإصـدار قـانون حماية الأسرة في عام 1967، ثم إصدار صيغة أقوى من القـانون نفسـه في عـام 1975. وكان هـذا الإصـلاح القـانوني يتنـاول الطلاق، ووضـع حـدود على تعـدد الزوجـات من خلال استخدام شروط تحددها المرأة في عقـد زواجهـا ([33]) . وقـد عـارض بعض "العُلمـا" بقـوة إصدار هذا القانون، كما تم تخفيف القـوانين الـتي تحظـر الإجهـاض بحيث تبيحـه في ظـل ظروف معينـة. وبعـد الثـورة الإسـلامية في عـام 1979، أُلغيت إصـلاحات قـانون الأسـرة والقانون الجنائي، وبدأ الهجوم على نسوية الدولة السابقة. وعلاوة على ذلك، تبنت الدولـة تطبيق عقوبات الحدود بصرامة في حالات الزني، أي على خط جهود الدولة نفسه لأسلمة القوانين. على أن مفهوم النساء كمواطنات يتمتعن بوضع مكـافيء (إن لم يكن على قـدم المساواة تمامًـا) ولهن احتياجـات محـددة، والنسـاء كعـاملات، قـد ترسـخ بحـزم في ذلـك الوقت. وفي ظل الصراع الحـالي بين الحكومـة الإيرانيـة وحركـة الإصـلاح، لم يعـد مصـير النسـاء واضـحًا. لقـد تم إغلاق العديـد من الإصـدارات، وأصـبحت حريـة التعبـير محاصـرة بالطبع، مما يعوق النقاش المنهجي حول ضرورة إجراء إصلاحات قانونية واجتماعية لصالح النساء.

ما الـذي يمكن قولـه حـول النسـاء والنـوع الاجتمـاعي في المنطقـة؟ إن تفاعـل القوميـة الجديـدة والنـوع الاجتمـاعي قـد تم تـأطيره من خلال التوقعـات النسـوية الـتي تطـرح أن التغيرات في سلطة النساء يمكن أن تحدث نتيجة المكاسب التي تتحقق عند حدوث تغيـير في أربعة مجالات أساسية: التعليم، والنمو الاقتصادي، والإصلاح القانوني، ونتيجة الأزمـات والأنشطة الاقتصادية. كمـا أدركت نسـاء المنطقـة أيضًـا أهميـة التـأريخ الزمـني لمشـاركة المرأة في التاريخ والحياة الثقافية وتعزيز هذه المشاركة، وقد فعلن ذلك.

ولم تلق الأفكار الأساسية لأدوار الجنسين تحـديات نقديـة أثنـاء فـترة الاشـتراكية العربيـة، والفترة المكافئة في تركيا وإيران، لكن مثال خدمة النساء للدولة قد تغير.

نضوج النزعة النسوية في مصر

تزعم إحدى الأطروحات أن نسوية الدولة تتحرك ببطء نظرًا للتقسيمات الطبقية في المجتمع المصري. وكما هي الحال في تركيا، تراكمت فوائد عديدة لصالح نساء الطبقتين الوسطى والعليا. لكن الوضع أكثر إشكالية بالنسبة لنساء الطبقة الدنيا اللاتي يُعتبرن أكثر تأثرًا بممارسات مثل ختان الإناث والعنف الأسري، كما لا يجدن ميزات عظيمة في دخولهن إلى قوة العمل بسبب ازدواجية اليوم وانخفاض الأجور.

لقد شهدت العقود الوسطى من القرن العشرين، أي سنوات الأربعينيات والخمسينيات، نضوج الحركة النسوية ([34]) . ففي تلك الفترة أصدرت "درية شفيق" مجلاتها، ومارست أفعالاً راديكالية مثل مسيرات الاحتجاج على افتقاد المرأة لحقوقها السياسية، وهو ما أسفر عن حق المرأة في ممارسة حق الانتخاب. كما حاولت أيضًا، دون أن تحقق نجاحًا، أن تضغط على الدولة في قضايا أخرى ([35]) . ومن الملامح المثيرة للاهتمام بالنسبة للحركة النسائية عدم شعور البعض بالراحة من جراء إلقاء الضوء على دور درية شفيق، نظرًا لحصولها على درجة علمية من جامعة السوربون، فضلاً عن كتاباتها باللغة الفرنسية، ووضعها باعتبارها من نساء النخبة. وهو الأمر الذي يتيح لنا معرفة المزيد حول الحركة النسائية المعاصرة أكثر مما يتيح لنا معرفة درية شفيق. فالحركة تسعى لبناء تاريخها الخاص في سياق يموج بالخلاف والنزاع.

لقد استمر نشاط كل من النسوية الخاضعة للدولة والنسوية المستقلة في مصر. وتوجد اليوم منظمة بمثابة مظلة، وهي "المجلس القومى للمرأة" التابع للحكومة المصرية وترأسه رسميًا السيدة الأولى سوزان مبارك ومعها فرخندة حسن، وتنخرط هذه المنظمة في أنشطة نسوية، ومع تدافع أيضًا عن موقف الحكومة في التقرير المقدم إلى لجنة اتفاقية القضاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة. إن مصر، بوصفها وقعت على هذه الاتفاقية، عليها أن على تقدم تفسيرًا لأشكال التمييز المؤسسي بما في ذلك القوانين، ومطلوب منها أيضًا أن تتخذ موقفًا في أوضاع المرأة. وعلى حين تتولى هذه المنظمة الرسمية تمثيل مصر في كثير من الاجتماعات الدولية، هناك منظمات نسوية أصغر تنشط في مصر أيضًا، وينتقد بعضها بقوة موقف المجلس القومي للمرأة وموقف الحكومة المخفف تجاه لجنة اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

وعلى الرغم من توفر بعض المعلومات حول تاريخ نشاط المرأة العام، فإن جهود المجموعات النسوية المستقلة كانت مهمة إلى حد كبير بالنسبة لمكاسب المرأة في البلد. فهذه المجموعات أكثر قدرة من نخب الدولة على الاستبطان الداخلي والنقد الذاتي، كما تحمل أفكارًا عميقة حول مشكلات الحركة والدولة (ومشكلات كل منهما مختلفة)، وقد كتبت نادية العلى دراسة مهمة عن النسويات في مصر، وطرحت بوجه خاص تعليقات على التزام النسويات بالعلمانية، وهي قيمة لا تعتنقها الدولة دائمًا ([36]).

لقد راجعت الأشكال المختلفة للقومية الجديدة – قومية الدولة، القومية التحررية، القومية الجديدة الدينية، والسياسات الحمائية، ويمكننا أن نتوقع تفسيرًا مختلفًا لقضايا النوع الاجتماعي في كل شكل من تلك الأشكال، وقد تتفوق عليها قضايا "أولية" في أزمنة مختلفة ولأسباب مختلفة. على أن هناك شيئًا واحدًا مؤكدًا – لا يمكن أن يتأثر التسامح على مستوى الدولة، إذا كانت القوانين والسياسات والأعراف الاجتماعية تضر بالمرأة إلى الدرجة التي نراها اليوم.

النوع الاجتماعي، والتحرر، والعسكرية ، والقومية الجديدة

لقد ظفرت شعوب الشرق الأوسط باستقلالها من الحكم الكولونيالي في أنحاء المنطقة كافة من ثلاثينيات إلى ستينيات القرن العشرين لكن مجموعات بعينها – مثل الفلسطينيين، والأكراد (في تركيا)، والصحراويين – لم تحقق استقلالها أو تحصل على الحكم الذاتي بعد، ويمكن أن يضيف كثير من العرب – الآن – العراقيين إلى هذه القائمة.

ولهذا، فإن العلاقة بين القومية والنسوية أو الكيان النسائي تختلف من حالة إلى أخرى باختلاف أهمية قضايا النوع الاجتماعي أو مشاركة المرأة – فاليسار يشير عادة إلى إدراج قضايا النوع الاجتماعي للنضال التحرري بالعالم الثالث, مع آمال وتوقعات. ونجد، في واقع الأمر، أن الملصقات والكتيبات الثورية، وغيرها من المواد المرئية، تصور النساء عادة يحملن أطفالاً رضع بين ذراعيهن (أو على ظهورهن) ويقاتلن من أجل الحرية حاملات للسلاح.

وفي واقع الأمر، أشارت سوندرا هال (Sondra Hale)، إلى "فشل الرجال والنساء، مع قليل من الاستثناءات، في هذا النضال في إنهاء الأشكال البطريركية من الهيمنة، وإعادة إدماج العام والخاص من أجل إنتاج الذات خلال الجنسانية وتسييس شبكات الحياة اليومية." ([37]) لقد انخرطت النساء السودانيات في بعض جهود نسوية الدولة، وأيضًا في المشاركة السياسية من خلال الحركات المعارضة لليسار (الشيوعيين) واليمين (الإسلاميين). وكما تشير "سوندرا هال" في تعليقها العام، فإنه على الرغم من مشاركتهن في الحركة الشيوعية الأكبر في المنطقة، فقدت النساء السودانيات قدرًا كبيرًا من الأرضية من زاوية العمالة والحقوق القانونية – وذلك مع حلول قوانين الشريعة، وتحالف النظام مع الجبهة الوطنية الإسلامية في عام 1989. إن تأثير الأسلمة يعني أن أي تحليل يرتكز على أيديولوجية النسوية والتحرر قد لا يناسب السودان مع مرور الوقت.

لقد كانت المحاولات القومية لتحقيق انسحاب القوات الأجنبية، وتحمل الهجمات العسكرية، أو الإطاحة بالنظم الوطنية المتعاونة مع العدو، تحتل موقع الأولوية في القضايا الإقليمية والسياسية يسبق موقع القضايا الاجتماعية. وقد ساهمت النساء في الخدمات المعاونة، وفي الاستخبارات، فضلاً عن مساهمتهن في توفير العون الطبي والتمويل. كما انخرطن في مناقشات حول قضايا النوع الاجتماعي مع بعضهن البعض، إن لم يكن مع أعلى المستويات القيادية في كثير من البيئات القومية المعاصرة. وأضفت القيادة التي يهيمن عليها الذكور وضع "الرجال المكرمين" على بعض النساء حتى يمكنهن الانخراط بشكل مستمر فى النضال الوطني عندما يُسجن الرجال، أو يشاركون في جبهة القتال، أو عندما يتطلب الأمر إخفاءهم، أو عند قتلهم. وقد حدث ذلك في أثناء الحرب الأهلية اللبنانية ([38]) لأن ظروف الطوارئ أتاحت حدوث نوع من التمزق في النظام المعتاد للنوع الاجتماعي، لكن السنوات التي تلت اتفاقيات الطائف شهدت إنبعاث البني السياسية ذات الهيمنة الذكورية.

وبالمثل، كان الوضع الحقيقي للمرأة في الحركات القومية مبهمًا. وعلى سبيل المثال، كانت الفلسطينية ليلى خالد – وهي رمز للمناضلة المبكرة في عهد ولى – توصف بأنها امرأة "رجل"؛ أي المرأة التي يمكنها أن تفعل ما قامت به، أي اختطاف طائرة، من خلال اتقاد حماسها للحركة، وبنبذ ناذجها الأنثوية([39]). لقد كانت تحاكي مثال والدها، وتفتخر لنبذها لدور المرأة المقبول إقليميًّا. لكنها كانت رمزًا لانقلاب النوع الاجتماعي بصورة إشكالية ورمزًا للعنف - وهو الأمر الذي رفضه بعض الفلسطينيين فيما بعد. هل كان يهم على الإطلاق كونها امرأة؟ هل ما زالت النساء في حاجة إلى اعتبارهن رجالاً كي يضطلعن بأدوار الذكور؟

يؤدي تمايز فترات النضال الوطني إلى توليد تحولات في العلاقة بين النسوية والقومية. فطبيعة السيطرة على فلسطين وسوريا ولبنان، وردود الأفعال المحلية هناك، قد دفعت النساء إلى دور المعاونة والتمويل والتمريض، معزولات عن القتال النشط. ولم تثر تساؤلات حول طرق معاملة رجالهن المنفردين لهن، ذلك أن المجتمع المحلى ونضاله كان يجب أن يستمر. وربما لهذا حصلت النساء على بعض المساحة في المجال العام، لكنهن تحملن سوء معاملة الزوج أو الأسرة. إن تجاهل سلوكهن الجنسى أو حتى الاجتماعي، يمكن أن يمثل خطرًا، وبالتالي كانت النساء تقلص من نشاطهن العام إذا ما عارضت أسرهن.

وفي الفترة التالية على ذلك، كـانت أولويـات الـدول المسـتقلة تختلـف عن أولويـات تلـك الكيانـات (على سـبيل المثـال الفلسـطينيين)الـتي لم تحقـق الاسـتقلال. وقـامت النخب التقليدية، وإن كانت قومية، وحلفاؤها بقيادة جهود بناء مؤسسات في سوريا ولبنـان - كمـا قام بذلك الفاعلون الماثلون في العراق قبل عام 1958، وكان العمل هنـاك، بعـد الحـرب العالمية الثانية، يعكس الخبرة المصرية المبكرة بطريقة ما، بينها ابتعد عنها بطرق أخـرى. ففي لبنان، استمر (حتى الحرب الأهلية) نمط أتاح دخول النساء إلى المدارس والجامعات بأعداد كبيرة، مما أثر على العمالة، لكن ضغوط الأسـر والإجحـاف ضـد المـرأة في مكـان العمل والحياة السياسية ظل باقيًا. إن استمرار تلك المواقف لـدى النسـاء وأيضًـا الرجـال يبدو واضحًا من خلال دراسة أكملها "معهد دراسات المرأة في العالم العربي" في بـيروت ([40]). وتشير "منى خلف" إلى ارتفاع تقـدير النسـاء لعمـالتهن، لكن عمـل الرجـال لا يـزال يعتبر عملاً "من أجل كسب العيش" ([41]) كمـا تصـطدم النسـاء بسـقف زجـاجي، ويحصـلن على رواتب أقل، وتنال إنجازاتهن احترامًا أقل .

وعلى الرغم من أن لبنان كان يُعتبر أكثر المجتمعات العربية تسامحًا أو ليبرالية (من زاوية الإنتاج الثقافي وليس المواقف الاجتماعية)، فلم تحقق النساء أي نجاح آخـر هنـاك في مـا يتعلق بدخول عالم السياسة أكثر مما أمكن تحقيقه في البلدان الأكثر محافظة. لقد كـانت النساء ممثلات داخل الأحزاب التي يتزايد استقطابها، ولكن ليس كفاعلات من أجـل النـوع الاجتماعي. وعندما اندلعت الحرب الأهلية، حارب الرجال والأبطال والوطنيون مع مشاركة نشطة من أعداد صغيرة من النساء.

كما ظهر وصف وحشية الحـرب في صـور شـديدة التقليديـة والقوميـة([42]) – قـوة الـذكور والتزامهم في الدفاع عن النساء، والأمة، والشرف. لقد قطعت الحرب التحول الاجتماعي، وألغت مؤقتًا المقاييس العرفية للسلوك والتي كان من المفترض أنهـا تحمى المـرأة. لقـد هاجم الرجال نساء العدو؛ فالمرأة هي مركز الشرف والسـمعة. كمـا تم اختطـاف النسـاء واغتصابهن وتحويلهن إلى ضحايا، كما كان حالهن في عصور أخـرى من الإبـادة الجماعيـة. وواجهت النساء الهجر عندما كان الرجال يحاربون مـع جماعـات الميليشـيا، ويهربـون عـبر البحار أو يختفون (في أعداد كبيرة)، (ربما يُقتلون أو يخطفـون ثم يًقتلـون). ولجـأت بعض النساء المسلمات إلى ارتداء الحجاب، بما يتسق والأيديولوجية الإسلامية للنوع الاجتماعي. وقد بدا تقدم المـرأة في مجـالات التعليم أو في أوضـاع عمـل النخبـة، بلا معـنى في وجـه الدمار. وكانت الناجيات يتساءلن حول معاني النوع الإجتماعي في النزاع ([43]) . وكان لبنان يوصف على المستوى المحلى بأنه ضعيف و جميـل (مثـل المـرأة)، ذلـك أنـه انهـار نتيجـة انقسامات التحالفات الإقليمية.

وفي فلسطين، تبددت في نهاية المطاف قاعدة القوة للنخب التقليدية نتيجة كـارثتي عـام 1948 وعام 1967، فضلاً عن تجربـة الاسـتلاب المتعلقـة بالشـتات. وفي ظـل التـوترات والظـروف الخاصـة لحيـاة الفلسـطينيين تحت الاحتلال أو كلاجـئين أو مهـاجرين، ظهـرت مصادر جديدة غـير تقليديـة للقيـادة. فقـد بـدأت القيـادة الفلسـطينية في مناقشـة وتبـنى عناصر أكثر ليبرالية بمقاربـات مختلفـة نحـو السـلطة والتفاعـل الاجتمـاعي. وفي فـترات بعينهـا، وإن كـانت بطيئـة، أدى النشـاط السياسـي إلى إضـفاء شـرعية على المقاربـات الجديدة نحو التفاعل الاجتماعي والقضايا الاجتماعية.

أما في لبنان وفي هضبة الأردن، فقد اشتركت النساء الفلسطينيات في الـبرامج التدريبيـة اللازمـة لإعـدادهن للنشـاط العسـكري النشـط. ودافعت المقاومـة أو اللجـان عن الهـدف القومي مع آباء النساء الشـابات، الـذين كـانوا يخشـون على شـرفهم. لكن أعـداد النسـاء اللاتي حصلن على هذا التدريب كانت منخفضـة إلى حـد كبـير، وفاقهـا عـدد النسـاء اللاتي بقين في المخيمـات يقـدمن خـدمات الـدعم. وشـعرت المقاومـة بـأن النسـاء يجب أن يضطلعن بأدوار عديدة، وأن أشكال الدعم التقليديـة كـانت ضـرورية بسـبب أنمـاط النـوع الاجتمـاعي السـائدة في المجتمـع المحلي. على أن المقاومـة لم تسـع إلى تغيـير الـوعي

بـالنوع الاجتمـاعي لـدى النسـاء المتزوجـات أو الكبـيرات في السـن، واللاتي – نظـرًا لمسـئولياتهن الأسـرية – لم يكن بإمكـانهن إلا القيـام بمسـاهمات محـدودة أو متقطعـة. وقـامت المقاومـة بتعريـف ومـديح مسـاهمات النسـاء في الحركـة من خلال المحطـات الإذاعية، والبيانات، وبطرق أخرى ([44]). وفي مرحلة تالية، في ظـل السـلطة الفلسـطينية، عانت الحركة النسائية من نكسات. فلم يتم تعيين سوى عدد قليـل من النسـاء في مواقـع قيادية، كما برزت نزاعات بين منظمة التحرير الفلسـطينية والحركـة الإسـلامية "حمـاس" حول أهداف المرأة.

لقد أدت العسـكرية جزئيًـا إلى إعـادة تعريـف أدوار النسـاء في إسـرائيل أيضًـا. فالنسـاء الشابات يخدمن 18 شهرًا في الجيش. وعلى الرغم من أنهن غير مكلفات بالقتال النشط، فـإن وجـودهن مرتـديات الـزي العسـكري في كـل أنحـاء البلـد – وهن يـوقفن السـيارات لركوبها، ويركبن الحافلات العامة، ويتخذن مناصب عديدة – كل ذلك ينقل شـعورًا بقيمتهن للكيان، ودرجة الثقة في إنجاز المهام الدقيقـة، بمـا يرفـع من شـأن الجيش لـدى السـكان (مادام كل الأبناء والبنات يخدمون في الجيش). ويبـدو أن النسـاء الشـابات يحصـلن عـادة على بعض الوظائف أكثر الرجال، مثل فحص جوازات السفر وأمن المطـار. ومـع ذلـك، لا تزال النساء تواجه جداول عمل غير مناسبة فـى أماكن العمـل، وبمـدارس أطفـالهن، كمـا يواجهن التمييز، والسقف الزجاجي. ويجـرى أيضًـا توظيـف نسـاء المجتمـع الأكـاديمي في درجات أدنى أساسًا، ويشعرن بالكبت من الثقافة الذكورية بالمؤسسات. ومـع ذلـك، تـؤثر رمزية الخدمة العسكرية تأثيرًا جيدًا على صورتهن.

وفي الجزائر، لم يكن الجدال حول وضع المرأة عنصرًا مهمًا في فترة ما قبل الثـورة، لكن الفرنسـيين انتقـدوا معاملـة المسـلمين للنسـاء في بـنى الشـرق الكولونيـالي. وفي نهايـة المطاف، أصبحت فكرة تحسين وضـع النسـاء برنامجًـا لجبهـة التحريـر الوطنيـة – الحـزب الثوري الجزائري – كما كان الوضع بالنسبة للهوية العربية الإسـلامية. وقـد قـامت النسـاء بدور جوهرى وواسع في مقاومة الفرنسيين الطويلة والدموية. تقول مارى هيلي لوكاس (Marie Helie-Lucas) إن النساء لم يحصلن أبدًا على تسمية "مقـاتلات"، وإن مهـامهن العسكرية كانت توصف كأنشطة مدنية، وعندما حل السـلام، حـرمت النسـاء من ماضـيهن الثوري، كمـا حُـرمن من الحصـول على المزايـا الـتي يحصـل عليهـا المحـاربون القـدامي. وشعرت النسـاء غـير المتـدينات بالاشـمئزاز من انتقـاد تلـك المشـكلات، أو من التشـوش التدريجي بين الممارسات القومية والإسلامية لأنهن كن يعتقدن بقوة في أن الاستقلال من شأنه أن يفيد المرأة مع الرجل. إن الاشتراكية، حسبما كـان يجـرى تعريفهـا وتطبيقهـا في الجزائر، كانت أيضًا تمييزية من حيث فشلها في مواجهة المميزات التقليدية الـتي تتمحـور حـول الرجـل. وبعـد إدراك متـأخر، أوصـت هيلي – لوكـاس بـالخلاف في الـرأي بـدلاً من التضامن والولاء، وبالتداخل القومي بدلاً من القومية ([45]) .

ولنبحث الآن في أمثلة أخرى حول النسـاء والقوميـة الجديـدة في الحركـات الوطنيـة غـير المرتبطة بالدول.

النساء والحركة الصحراوية

تقترن الحركة الصحراوية بجبهة البوليزاريو، وهي منظمة تناضل من أجل تحقيق السيطرة السياسية على الأراضي الإسبانية السابقة في الصحراء الغربية. وينشـط الصـحراويون في ظل مرحلـة من مراحـل النزعـة القوميـة الجديـدة في التـاريخ، حيث لا يقـاتلون الآن ضـد الكيانات الكولونيالية السابقة (إسبانيا، وفرنسا) في المغرب ([46]) ، لكنهم يواجهون سـلطة محليـة، أي المغـرب الـتي حققت اسـتقلالها عن فرنسـا، كمـا يواجهـون أيضًـا القـوات الموريتانية، ويحصلون على دعم من الجزائر وليبيا. وفي هذا النضـال أيضًـا، هنـاك ضـغوط الاقتصاد العالمي ما دامت المعادن الثمينة مدفونة تحت رمـال الصـحراء الغربيـة. على أن

القومية الجديدة المغربية تتجاوز هذا التفسير؛ فالمغرب قاتل على الجبهات الدبلوماسية والعسكرية لاستعادة سيطرته على المنطقة ([47]) .

أصبح الصحراويون لاجئين منذ عام 1975، عندما أبعدت إسبانيا نفسها رسميًا عن مستعمرتها السابقة ريو دي أورو "Rio de Oro" (باقي المغرب كان محمية فرنسية)، وحققت المغرب سيطرتها على المنطقة. . الصحراويون أنهم اتبعوا سياسات تقدمية في مجالي النوع الاجتماعي والعنصر، وحاولوا التنصل من المسئولية القبلية أيضًا. والجزائر، حليفهم الذي يضم قاعدة ماركسية، ليس مسئولاً عن هذا النهج، كما لم تكن الثقافة الأبوية والبطريركية لسلطة إسبانيا السابقة مسئولة عنه أيضًا. وعلى الرغم من وجود بعض الأدبيات حول السلطات التقليدية للنساء في المجتمع البربري، فإن ذلك لا يفسر موقف الصحراويين حول النوع الاجتماعي؛ ذلك أنهم بوضوح شديد خليط من مجموعات البربر، والماقيل العرب، ومجموعات السود. وتحصل النساء الصحراويات على تدريب عسكري أساسي، لكنهن لا يحاربن على الجبهة ([48]). لقد استفدن من السياسات التعليمية، ووصلت بعضهن إلى مواقع من التدريس ومواقع قيادية.

ومع ذلك، من المتوقع وجود التقسيم التقليدي للعمل في ما يتعلق بتأكيد دور المرأة الإنجابي ([49]) . وعلى الرغم من مقاييس الصحراويين عن التغيرات التقدمية التي شهدتها حياة النساء، فلا تزال البنى البطريركية تصوغ حياتهن. ومع ذلك، يحافظ الصحراويون – مثلهم مثل الحركات القومية الأخرى – على تفسيرات أكثر مرونة نسبيًا للأدوار الجنسية خلال النضال الوطني ([50]) .

إن معرفتنا بالنضال الصحراوي أقل من معرفتنا بالنضال الفلسطيني. وعلى الرغم من النغمة التقدمية لحركة النساء الصحراويات، تبدو هؤلاء النسوة محرومات مقارنة بنساء المغرب اللاتي استفادت كثيرات منهن من سياسات الدولة والإصلاحات القانونية، واللاتي يمكنهن الظفر بمزيد من السلطة عبر الإصلاحات السياسية الأخيرة التي سنشير إليها في نهاية هذا المقال.

النساء الإسلاميات

هل تنخرط النساء الإسلاميات في النزعة القومية الجديدة؟ يشكل الإسلاميون بُعدًا مهما من أبعاد نزعة القومية الجديدة، ويسعون إلى السيطرة على الدولة، لكن أيديولوجيتهم عبر قومية – فهم يعترفون بالأمة الإسلامية، لكنهم عادة ما يرفضون شرعية الهوية الوطنية (السورية، المصرية، الليبية،... الخ). وبالتالي، يقعون بشكل ما في موقع بين فاعلى الدول وفاعلى التحرر الذين نتناولهم في هذا المقال. كما أن الظروف السياسية والاقتصادية التي تؤثر في المجموعات الإسلامية ترتبط بصلة وثيقة بصياغاتهم لقضايا النوع الإجتماعي. فالتجمعات الإسلامية في مصر تجمعات سياسية وشبه سياسية، وبالكاد ما تكون متعلمة (لكنها لا تخلو من محتوى معارض). وهم يعبرون عن أفكار متمايزة حول السلوك المناسب للمرأة، وأهدافها، ومظهرها. وتقع النساء في مركز الأسرة المسلمة المؤمنة. ويجب أن يضعن أهدافًا تتمثل في وحدة الأسرة والتضامن المجتمعي قبل أي طموحات أخرى تتعلق بالوظيفة أو السفر أو الاستقلال. وهذه المثل يتقاسمها كثير من المسلمين التقليديين أو "المحافظين".

يعتبر الإسلاميون، الذكور والإناث، دخول المرأة إلى مكان العمل نتيجة مريبة للحداثة. فهم يدركون، من ناحية، أن إنتاجية المرأة من المفترض أنها تسهم في تحسين ظروف المجتمع برمته. لكن الإصلاح المصاحب لذلك في قوانين الأحوال الشخصية، ارتكازًا على الشريعة، فضلاً عن مظهر الصورة ذاتية المركز ذات الطابع الغربي للمرأة العاملة التي تتمتع بالحرية الشخصية والاختلاط مع الرجال، قد أدى - كما يقولون – إلى كارثة أخلاقية. كما أن التضخم وبروز نخب جديدة، علاوة على عدد الخريجين الكبير الذين يجب على

الدولة توظيفهم، قد تزامن مع نقص المساكن الذي أدى بدوره إلى تأخير آمال الزواج لدى كثير من الشباب. ويرى الإسلاميون أن المجتمع المسلم سوف يكرر إخفاقات الحضارة الغربية، ما لم سرة والأمة إلى كيانات أكثر تماسكًا ووعيًا اجتماعيًا. وتتمثل إحدى الطرق لتحقيق ذلك في تنشيط السيطرة على الحياة الجنسية للمرأة عن طريق القضاء على الظروف التي تقود إلى وجود علاقات خارج الزواج، بالإضافة إلى العمل على تقييم دور النساء الإنجابي وليس قدراتهن الإنتاجية .

إن الفلسفة الإسلامية للنوع الاجتماعي تتعارض بطرق معينة مع أيديولوجية الحركات التحررية تجاه النوع الاجتماعي، أو الدول ذات نزعة القومية الجديدة. كما أنها تذهب أيضًا إلى ضرورة تثقيف النساء لأنفسهن، والاضطلاع بدور قوى في الحياة السياسية. على أن الإسلاميين يتشككون في سلطة النساء، وحق المرأة في تفسير المذهب الديني، وحقها في الحكم أو إصدار الأحكام القضائية، كما يعتبرون وضع المرأة غير متساوٍ في ما يتعلق بالشهادة في المحكمة، وفي الميراث، وفي الطلاق. ويقول الإسلاميون إن هذه القيود لا تنكر المساواة الأساسية بين النساء والرجال، لكن بعض النساء في حركات القومية الجديدة لا يوافقن على ذلك.

وتسير إيديولوجية النوع الاجتماعي الإسلامية مصاحبة لفلسفة أكثر عمومية تطرح العودة إلى أسلوب الحياة الإسلامي في ظل دولة دينية ([51]). وترى النساء الإسلاميات أن عليهن تجنب الاتصال، بقدر الإمكان، مع الرجال الذين لا تربطهن صلة. كما يقلن إن بإمكانهن إحباط المقاربات الذكورية غير المرغوبة، وذلك برفض النساء تحويل أنفسهن إلى سلعة - مع الملابس المغرية، واستخدام مستحضرات التجميل، وتسريحات الشعر الحديثة. وقد بدأت النساء، منذ السبعينيات، في تبنى الرداء الإسلامي، المعروف أيضًا باسم الزي الشرعي أو الحجاب، والذي أصبح شائعًا الآن في المدن الكبرى والمراكز الريفية. على أن نمط الزي قد لا يشير إلى آراء إسلامية، أو حتى وعى سياسي. وفي الشكل المتطرف من الزي الإسلامي، ترتدى بعض النساء النقاب لتغطية وجوههن، كما يرتدين أيضًا القفازات. وهذا الرداء بعينه تبنته أيضًا النساء المتدينات بوجه خاص، اللاتي يعتنقن المثل الإسلامية لكنهن لسن بالضرورة أعضاء في منظمات غير قانونية.

وعلى الرغم من أن المؤرخين الذكور لم يعيروا اهتمامًا كبيرًا للزي، فإن هذه الظاهرة، والمعارك القانونية التالية لها في تركيا وفرنسا ومصر وتونس، فضلاً عن المعارك المبكرة حول حجاب الوجه العثماني، تؤكد أن الرداء هو علامة على الوضع والإيديولوجية. وقد كتبت فيكتوريا دي جرازيا (Victoria de Grazia) حول معارك الفاشيست ضد "أمركة" مفاهيم جمال الرداء النسائي، وكيف أن زيهن الجديد استلزم إيديولوجية جديدة. لقد كانت النساء تميل إلى قبول وعودهم بالحداثة والنظام والوطنية الإيطالية([52]). وقد أشرت سابقًا إلى ارتداء شباب الرجال في القمصان الخضراء لإظهار ولائهم لحركة مصر الفتاة في ثلاثينيات القرن العشرين، أو القمصان الزرقاء للإشارة إلى الولاء لألوية شباب الوفد([53])؛ بينما ارتدى الشباب السوري القمصان الرمادية للإشارة إلى تدعيمهم للدكتور شهبندر. وخلال القرن العشرين، كان يمكن تحديد النساء من خلال زيهن المدرسي، أو زي التدريب العسكري، وألوية شباب حزب البعث في سوريا. وفي لبنان، والضفة الغربية ومصر، كانت الأزياء العادية والشعر القصير تميز أحيانًا النساء "التقدميات" الشابات عن أقرانهن الأكثر تدينًا أو الإسلاميات.

لقد انصب اهتمام الإسلاميين في مجال النوع الاجتماعي على الزي وأنماط السلوك في مقابل وضع النساء الغربيات، وأيضًا في مقابل وضع النساء المسلمات غير الإسلاميات. وفى هذه المقارنات، ارتبطت المجموعات النسوية مع الأسف بالصور التي تبثها الدولة عن النساء. وأصبحت مصطلحات مثل "الطابع الغربي" و"المتحرر" و"التقدمي" تثير الشك، لكنها لا تحل محل وضع الاندماج أو الكومبرادور. واعتبر الإسلاميون أن لديهم ولاءً ثقافيًا، وإن كانوا جزءًا من روح الإصلاح، ولهذا فهم قوميون بعمق(([54]) .

كما عبَّرت النساء الإسلاميات أيضًا عن التزامهن بالحجاب – معنى للهدف الإسلامي، أو معارضة لإسرائيل في حالتي لبنان وفلسطين. وقد ظهرت النساء "اللاتي استشهدن" أو المجاهدات من أجل الحرية في أثناء الحرب اللبنانية الأهلية، ومرة أخرى في السنوات العديدة الأخيرة من العنف في إسرائيل والضفة الغربية. لقد درست ميريام كوك (Miriam Cooke) تقاليد النساء والنضال الإسلامي، وأشارت إلى وجود تقاليد طويلة في التاريخ الإسلامي، واختلافات في تفسير مسئوليات المجاهدات، بل ووجود خطر في موازاة الجوانب العسكرية في السلوك والتفكير بين الرجال والنساء ([55]).

هناك اختلاف في مدى الاتساق بين القومية الجديدة والبرامج المؤيدة للمرأة. هل المعارضة للحالة الحالية أو المهيمنة لا تنتج سوى صورة منعكسة لإيديولوجية النوع الإجتماعي؟ هل النساء الصحراويات تحررن نسبيًا لمجرد تقديم صورة مقابلة حتى المغربيات الأكثر تحررًا؟ هل تحد النساء الإسلاميات من أفقهن لأن صورة النساء السائدة، والتي بثتها الدولة، قد ألقت بخصائصها مفتوحة على نطاق واسع؟ ولنختبر إحدى الحالات بتفصيل أكبر.

دراسة حالة حول النوع الاجتماعي والنزعة القومية : النساء في الحركة الوطنية الفلسطينية

إن أدوار النساء وخبراتهن في الحركة الوطنية الفلسطينية توازي أدوار النساء وخبراتهن في الحركات النسوية/ القومية الأخرى (مصر، تركيا، جنوب أفريقيا، فيتنام، الهند، نيكاراجوا، إريتريا، الجزائر). وهناك أيضًا ملامح متفردة لمساهمات النساء. فالحركة الوطنية الفلسطينية امتدت طوال القرن العشرين. ثانيًا، كانت النساء جزءًا من الحركة الوطنية قبل الاحتلال، وخارج هوامشها في الشتات. ثالثًا، كانت أدوار النساء في الحركة الوطنية معقدة على الدوام نتيجة التفاعل بين الكيانات الفلسطينية، والدول العربية، وإسرائيل، والدول الغربية. ورابعًا، وعلى خلاف نساء جنوب أفريقيا أو نساء إريتريا، ظلت النساء الفلسطينيات ممنوعات من الدخول لعصر ما بعد الكولونيالية. وعندما يفعلن ذلك، سيكون على نسبة ضئيلة من الأراضي التي كانت في يوم ما تابعة للأجيال السابقة؛ وبالفعل، وفي ظل الترتيبات وفي ظل الترتيبات الراهنة، سيظل أربعة ملايين فلسطيني في الشتات.

إن أي تأريخ للنساء الفلسطينيات والقومية يجب أن يلمس وجود خصائص للتاريخ السياسي من حيث التسلسل الزمني للمنظمات والروابط الصغيرة والنشاط النسائي. وهناك خلافات حول الليبرالية النسبية أو القيم الأسرية المحافظة بالمجتمع الفلسطيني. وهناك الكتابات حول أدوار النساء بين تغطية أكبر نسبيًا حول النساء القائدات، بينما يقل حجم الجماهير كعاملات وفلاحات، ولاجئات. هناك بالأحرى تأطير رومانسي لخبرة النساء يدور حول فرضية تطرح أن الأنشطة الثورية أو الجماهيرية من شأنها أن تقود بحكم طبيعتها إلى تحرير النوع الاجتماعي. إن مثل هذا التأريخ يثير تعليقات على الاتجاهات الجديدة في تقييم التمثيل الذاتي، والتحولات في النمط التاريخي التي تبدو واضحة بجلاء في التقييمات المدرسية والحزبية، من حيث تركيزها النسوي – منذ منتصف الثمانينيات – على حكى النساء الذاتي واستخدام المقابلات والتواريخ الشفاهية.

ولاتزال الفجوات موجودة، وخاصة في تاريخ النساء قبل وأثناء الانتداب. والفلسطينيون في إسرائيل غائبين نسبيًا في الأدبيات، وخاصة التي تدور حول بناء الدولة الإسرائيلية. ويصدق هذا أكثر على النساء البدويات داخل إسرائيل، واللاتي يتم تمييزهن عن النساء "الفلسطينيات". وفي المجمل، وحتى مؤخرًا، يجرى تقديم دور النساء في الحركة الوطنية في أشكال متشظية. على أن تاريخ النساء الفلسطينيات – من خلال أدبياتهن، وفنهن المرئي، والتطريز، والأغانى – يظهر أحيانًا في شكل مطبوع. وبطبيعة

الحال، تستدعى التـواريخ الثقافيـة والاقتصـادية والاجتماعيـة للفلسـطينيين الانتبـاه بشـكل عام.

هناك نهج نسوى غربي نحو النساء في الحركة الوطنية يحث الهجـوم الموجـه للجنسـانية، وتعمل البطريركية على إخراج ظروف النساء السياق، لكنـه نـال الانتقـاد جـانب البـاحثين المهتمين بدراسة الحركة([56]) . على أن التحليلات النسوية للنزعة القومية، بوصفها نموذجًا تاريخيًا يركز على الذكور، لا تزال مستمرة – كما في كتابات إليس يـونج (Elise Young) عندما تقارن النساء الإسرائيليات بالنسـاء الفلسـطينيات ([57]) . إن يـونج (وآخـرون يكتبـون في هذا الاتجاه) تقع في "شـرك الاتسـاق "([58]) ، بتعبـير شـرنا جلـك (Sherna Gluck)، حيث تحجب النقطة النهائية في التحليل النسـوى عـدم المسـاواة في السـلطة ([59]) – في هذه الحالـة، بين الإسـرائيليات والفلسـطينيات. ومن ناحيـة أخـرى، فـإن من يسـعون إلى استبعاد أي تطـبيق للنظريـة والمنهج النسـوى على دراسـة النسـاء الفلسـطينيات يمكنهم التغافل عن أهمية الروابط القائمة بين الوعي القومي والوعى النسوي.

وقد عبَّرت النساء في الحركة الفلسطينية (مثل النساء الإسـلاميات) عن نظريـة للمجتمـع المؤسسي، المبنى على تكامل الجنسين، تقوم على النـوع الاجتمـاعي، لم تطـرح النسـاء تدمير نظام الأسرة، فهـو ضـروري للبقـاء النفسـي في ظـل الاحتلال، وإنمـا طـرحن بيئـة تخفف الآثار السلبية للبنى القانونية والاجتماعيـة والاقتصـادية والسياسـية الـتي تـؤثر على النساء، نظرًا لظروف الحركة الوطنية واحتياجاتها الخاصة. وهناك شهادة بسـيطة على أن الخبرة التاريخية، والعمل السياسي، والانخراط مـع حيـوات النسـاء الأخريـات قـد أشـعلت فتيل الوعى النسوى للمرأة.

كما أوضحت المؤرخة جوديت تاكر (Judith Tucker) أن النساء في نابلس كن مقيـدات بالنظام البطريركي في الفـترة مـا قبـل الحديثـة، لكن التمـايزات الطبقيـة لم تمنعهن من السعى من أجل حقوقهن القانونية، وأن النساء اللاتي عـانين من مشـاهدة وفيـات مبكـرة (عادة في فترة طفولتهن) كن قادرات على اتخاذ قرار الطلاق، وإعادة الـزواج، وممارسـة امتيازاتهن([60]). وبعبارة أخرى، فاوضت النساء النظام البطريركي ولففن حوله.

لقد بدأ "الاحتلال"، بمعنى فقدان الحقوق السياسـية والسـيادة، مـع الاسـتيلاء البريطـاني على الانتداب. وبداية، ركزت الحركة الوطنية وتطور الوعي الوطـني – عنـد نهايـة الحـرب العالميـة الأولى – على بنيـة الانتـداب المصـطنعة وموقـع فلسـطين التـاريخي في سـياق السـنجق العثمـاني السـابق لسـوريا. وقـد اشـتبكت القوميـة العربيـة، وليس القوميـة الفلسطينية المرتكزة إقليميًا، في هذا الجدال. وكـان يرتكـز على تـاريخ الأفـراد والأفكـار، وانتقالها بين المدن العربية والأقاليم العربية ومقاسمتها لغتهم وثقافتهم وأملهم فـي دولـة عربية يرأسـها فيصـل. ومـع غيـاب اليقين العـربي بعـد هزيمـة فيصـل، ظهـر إحبـاط تجـاه سلطات الانتداب – وخاصة عند تعيين مسئوليين متعاطفين مع الصهاينة، مثل سير هربرت صامويل (Sir Herbert Samuel)المفوض لفلسطين.

ويُعد تفسير وضـع المـرأة في هـذه الفـترة المبكـرة مهمـة عسـيرة، ففي أغلب النصـوص التاريخية والسياسية القياسية، بما في ذلك الأعمـال الثمينـة في مجـال المراجعـة، لا نجـد النساء أنشطة النساء، واهتمامات النوع الاجتماعي فئة مرئية من فئات التحليل ([61]). وعند إدراج أنشطة النساء، نجدها لا تشكل سوى طبقة واحدة من طبقات الظروف الاجتماعيـة في المجتمـع الفلسـطيني. إن الانطولوجيـات القليلـة في الثلاثينيـات – مثـل كتـاب هلمـا جرانكفيست (Helma Granqvist) حول النساء القرويات الفلسـطينيات، وكتـاب توفيـا أشكينازى (Tovia Ashkenazi) حول البدو ([62]) – تضم ملاحظات عديدة مثيرة للاهتمام؛ فقد أعدت جرانكفيست كتالوجًا لأغاني النساء وممارساتهن الاجتماعية. لكن هذه الكتابات كانت ترتبط بدرجة كبيرة بالمشروع الاستشراقي، والأسطورة الصـهيونية حـول فلسـطين

كمجتمع بدائي متخلف يفتقر إلى الهوية الوطنية. وبالتالي، كانت هـذه المجموعـات مجـرد "عرب"، وعلى إسرائيل أن تساعدهم كي تضطلع بدور النموذج الوطني وقوة التحديث .

قامت النساء الفلسطينيات أيضًا بإنشاء منظمات قومية نسوية في هـذه الفـترة المبكـرة. وهناك توازيات مباشرة للحالة المصرية، من زاوية تقديم النساء لخدمات خيرية واجتماعية إلى السكان في غياب الخدمات التي ترعاها الدولة ([63]).

ظهرت المنظمات النسائية بداية على أسـاس ديـني، ثم بعـد ذلـك كمجموعـات مختلفـة ، (مسلمين/ مسـيحيين) في عـام 1904 في عكـا، وفى عـام 1906 في القـدس ([64]) , في وفي عام 1911 يافـا (في ظـل مـدام افتـايم أزار (Madam Ephtime Azar))، وفي حيفا (الجمعية الخيرية المسـيحية العامـة للسـيدات) ([65]) ، ثم في عـام 1919 كمجموعـة مختلطة بـرزت في القـدس. وكـانت هـذه المنظمـات المبكـرة منظمـات خيريـة من حيث وظيفتها، لكنها مثلت أيضًا مواقف النساء القومية. وعلى سبيل المثال، سافرت مدام فايز بيـه حـداد في عـام 1919 إلى دمشـق كمندوبـة لتهنئـة فيصـل ([66]) . ولم تكن الجمعيـات مقصورة على مدينة أو مدينتين، بل انتشرت في أنحاء البلد: في بيت لحم، وجـنين، وعكـا، ورام الله، والقدس، ونابلس، وطولكرم، وصفد، وحيفا، ويافا.

ومع حلول أغسطس 1929، ومع وحشية إخماد المظاهرات والهبات الشعبية ضـد الهجـرة اليهودية، بما أسفر عن وفاة تسع نساء قرويات في واقعة البراق، لجأت النساء إلى تحديد شكل لموقفهن القومي. حضرت مائتا امرأة مندوبة مؤتمر المـرأة العربيـة في فلسـطين. وعندئذ قدمت بعضهن قراراتهن إلى المفوض السامي، وخـرجن في مظـاهرات عامـة في السيارات وسيرًا على الأقدام([67]).

وبقيامهن بذلك، حطمن التقاليد الاجتماعية، كما فعلت نظيراتهن المصريات بمقابلتهن مــع المسئولين الذكور الأجانب، والظهور والتحـدث علانيـة، والكتابـة بأسـمائهن، وإقامـة اتحـاد وطنى للمرأة كانت أهدافه قومية وخيرية وملتزمة بتعليم المرأة وبالتنمية ([68]).

وقد اتسع نطاق تعليم النساء في تلك الفترة وعزز انخراطهن في النشاط القومي. وحـتى قبل زوال العثمانيين، كانت النساء تحضر بالفعل المدارس العامة للغة التركية، علاوة على المدارس التبشـيرية. وعلى الـرغم من أن سـلطات الانتـداب فعلت القليـل لرعايـة تنميـة تعليم النساء (وهنا نرى توازيًا آخر مـع فـترة كرومـر في مصـر)، فقـد اكتسـبت المـدارس طلابًا في ذلك العصر، وتم إنشاء مـدارس أخـرى، بمـا في ذلـك مدرسـة "بـير زيت" عـام 1924 التي تطورت وأصبحت جامعة "بير زيت".

وتؤكد بعض المواد التاريخية أولوية مواقف النساء القومية، بينما تؤكـد مـواد أخـرى أجنـدة تسوية مصاحبة. كانت النساء في الدول العربية الأخـرى يجـادلن من أجـل الإصـلاح لوضـع نهاية لزواج الأطفال، وقد حظرت الإصلاحات التركية تعدد الزوجات. وتشير ماتيل موجانام (Matiel Mogannam) إلى أن سلطات الانتداب في فلسطين لم تكن تضع في اعتبارها مثل تلك المبادرات. وقال البريطانيون إن وضعهم كسلطة أجنبية، وليس كحكومة وطنيــة، جعل تدخلهم في مثل تلك الأمور محفوفًا بالمخاطر، فقد كانوا يخشون رد الفعل الـديني ([69]) . وكـانت نسـاء الاتحـاد على اتصـال مـع المجموعـات النسـوية والقوميـة المصـرية والسورية واللبنانية، وقمن بمقارنة الإصلاحات القانونية الكمالية بافتقارهن إلى "العقوبـات التشريعية ([70]) .

وفى عام 1932 وحده، هاجر أكثر من 30 ألف يهودي إلى فلسطين، وزاد العـدد العوامـل السياسية فـي كل من شرق أوروبا وغربها. وأدرك الفلسطينيون أن السلطات البريطانيــة كانت تنقض قواعد الهجرة. وفي ذلـك العـام، احتجت النسـاء العربيـات على زيـارة "لـورد

ألنبي" " للاحتفال ببناء اليمكا الفني في القدس. لقد بـدأن بمقاطعـة، ثم بعـد مسـيرة إلى جامع عمر ألقت امرأة مسيحية خطابًا من على منبر الوعـظ ([71]). وقـد أعلن عن إضـراب عام في أكتوبر 1933، مظاهرة في القدس في 13 أكتوبر ضمت النسـاء والرجـال أيضًـا. واندلعت المظاهرات في أماكن أخرى في يافا وحيفا ونابلس، وأسفرت عن عدد كبـير من الجرحى. وقام اتحاد المرأة العربية في فلسطين بإعداد احتجاج رسمى ثان ضـد المفـوض السامي، يشجب سوء التمثيل الرسمي لوحشية الشرطة في تلك المظاهرات ([72])

وشـاركت النسـاء في الإضـرابات العامـة خلال الفـترة 1936 –ـ 1939، ونقلن السـلاح والطعـام إلى الرجـال في الجبـال، وعـانين من الاعتقـال في حيفـا، وقمن بتنميـة المـوارد المالية للمقاتلين بما في ذلك بيع مجوهراتهن، لكنهن قمن أيضًا بدورهن كناشطات – على سبيل المثال – في الحركة السرية التي بدأها الشيخ عز الدين القسام " ([73])

وحتى عـام 1947-1948، كمـا لاحظت المؤرخـة إلين فليشـان (Ellen Fleischman)، كان الناس قادرين على العيش والعمل بـرغم فـترات الاضـطراب العنيفـة القصـيرة. ومـع ذلك، كانت المجموعات النسائية مسيسـة ومنشـغلة عن حـق بالمسـألة الوطنيـة، مقارنـة بنظرائهن في أماكن أخرى. كما أن تلك المجموعات لم تكن بعيدة عن الانقسـامات، حيث كان الانشقاق بين المنظمات النسائية في القـدس يعكس التنـافس بين أسـرتين تتمتعـان بالمكانة والشهرة، وهما أسرة النشاشيبي وأسرة الحسيني ([74]) .

ومـع اشـتداد الأعمـال العدائيـة، انضـمت بعض النسـاء في عـام 1974 إلى مجموعـات عسكرية مساعدة عرفت باسم الأقحوان([75])، كما طـرد حـوالى 300 ألـف فلسـطيني من منازلهم حتى قبـل إعلان دولـة إسـرائيل. إن هزيمـة الجيـوش العربيـة عـام 1948 تـركت الفلسطينيين مقتلعين من جذورهم ومحرومين من الوراثة والتوريث ومشتتين.

إن العمل الجماعي النسائي بعد 1948، سواء في فلسطين – بالضفة الغربية وغزة – أو – في الـدول العربيـة وعـبر البحـار، كـان يركـز في الأسـاس على مجـالات خـدمات الإغاثـة والعمل الخيرى وزيادة الموارد المالية التي تقـوم بهـا نسـاء الطبقـة الوسـطى. فقـد قمن بإعـداد مطـاعم وجمـع الملابس وتوزيعهـا، وتشـغيل محطـات الإسـعاف، وتنظيم تـدريب الممرضات، ومـد يـد المسـاعدة قبـل وبعـد دخـول وكالـة الأمم المتحـدة لإغاثـة وتشـغيل اللاجئين الفلسطينيين – في الشرق الأدنى (الأونروا). وفي تلك الفـترة، كـانت النسـاء في الضفة الغربية يخضعن القانون الأردني؛ وكانت النساء في غزة يخضعن للسلطة المصرية.

وتتذكر السيدة هاجر من جمعيـة بيت لحم للنسـاء العربيـات، الـتي تأسسـت عـام 1947، جهود النساء لتقديم وجبات لحوالى 500 شخص يوميًا، بالإضافة إلى مناشدات للمهاجرين من بيت لحم ويعيشون في أمريكا اللاتينيـة من أجـل تنميـة المـوارد الماليـة ([76]). وقـامت مجموعات مماثلة بتأسيس عيادات، وبيـوت للمسـنين وملاجئ، وبـرامج للقـروض، ... إلخ. كما ظلت بعض فروع اتحاد النساء العرب في فلسطين نشطة أيضًا في تلك السنوات.

ومن بين 1,3 مليون فلسطيني، فر حوالى 260 ألف شخص إلى بلدان عربيـة أخـرى([77])، وظل 133 ألفًا أو 150 ألفًا ([78]) (أو ربما حتى 170 ألف) فلسطيني في فلسـطين وأعلن أنهم عرب إسرائيل. لقد كانت فترة من الحرمان والصعاب، وعززت دون شـك من الميـل نحو تمجيد الجوانب التقليدية من الثقافـة، بمـا في ذلـك أدوار النـوع الاجتمـاعي، كوسـيلة لتمييز المستعمرين عن المستعمرين – أي تمييز الشعب المحتل عن محتليه.

ونظرًا لاستمرار الحاجة إلى الخدمات الاجتماعية، ظلت وظيفـة المنظمـات النسـائية كمـا هي لعدة عقود. وقد كتبت ريتا جياكامان (Rita Giacaman) و "منى عـودة" أن النسـاء "انحصرن داخل صـيغة خاليـة من مفهـوم التناقضـات الاجتماعيـة الداخليـة المسـتقلة عن

الكولونياليـة أو الاحتلال" ([79]) . وهـو مـا كـان يعـني عـدم إمكانيـة إعـادة هيكلـة المواقـف القائمــة على النــوع الاجتمــاعي والطبقــة إلى أن يتحقــق تجــذير لأجــزاء من المجتمــع الفلسطيني عبر خبرات عسيرة ويبدأ التطور التنظيمي.

وتستخدم "إصلاح جاد" كلمة "البوتقة" لوصف الاحتلال، حيث إنها خـبرة صـهرت وشـكلت الأفـراد وأقـدارهم ([80]). لقـد أجـبرت بعض الفلسـطينيين غـير الراغـبين في الهجـرة على النفي، وأجبرت البعض الآخر على نمط للحياة في مواجهـة المؤسسـات الإسـرائيلية الـتي تهيمن على حياتهم – وهو مـا كـان يتطلب بالضـرورة معرفـة اللغـة العبريـة واسـتخدامها، وبالتالي استخدام مصطلحات الغزاة ومفاهيمهم. وقد أوضحت الأدبيات التي توثق خـبرات النساء من خلال المقابلات أن علينـا أن نستكشـف كـل الطـرق المؤلمـة الـتي اسـتخدمها الاحتلال وأدت إلى تقسيم ([81]) المجتمع الفلسطيني وأيضًـا توحيـده في المقاومـة، سـواء جغرافيًا أو من خلال الخبرة.

وتوضح تجربة "سـميرة خـوري" افتقـادًا ممـاثلاً للفصـل بين الأنشـطة القوميـة والأنشـطة النسوية للنساء داخل إسرائيل. وهي تصف كيف أقنـع الحـزب الشـيوعي سـكان الناصـرة بالاستمرار في الصمود عند حصارها عـام 1948. كمـا يوضـح انتماؤهـا السياسـي للحـزب الشيوعي أن للفلسطينيات داخل إسرائيل تفاعلات أكـبر مـع النسـاء الإسـرائيليات – فقـد عملت بداية مع جمعية النهضة، ثم مع اتحاد النساء الديمقراطيات والذي ضـم فلسـطنيات وإسرائيليات، ونشطت أيضًا مع مجموعات فلسطينية خيرية ([82]) .

لقد ساد مذهب الصمود، أي الوفـاء والإخلاص للأرض وللهـدف الوطـني، بوصـفه اسـتعارة من مواقف الفترة الواقعة بين عامي 1948 و1968. فقدت النساء الأقـارب الـذكور، كمـا فقدن الأرض. والصمود يتطلب قوة وجدانية كبيرة وكبريـاء في وقت المحنـة. إن الحفـاظ على الممتلكات وحقوق الأرض داخل دولة إسرائيل الجديدة كان يقتضى الصمود في وجـه الإمبرياليـة الثقافيـة وأيضًـا السياسـية. وكـانت مقاومـة الاعتقـال والتحقيـق، والتعـذيب، والأحكام بالسجن تستدعى الصمود، كما كانت الطاقـة الضـرورية لخلـق منظمـات جديـدة للوفاء بالاحتياجات المتغيرة للسكان. وكان الحمل وتربية الأطفال في ظل تلـك الظـروف غير اليقينية شكلاً أيضًا من أشكال الصمود، وأكدت الحركة القومية ومجدت إسهام النسـاء الإنجابي منذ عـام 1948 ومـا بعـده، كمـا فعلت منظمـة التحريـر الفلسـطينية (والأحـزاب الإسلامية).

وقـامت "سـميحة سـلامة خليـل"، في الضــفة الغربيــة، بتأسـيس جمعيــات عديــدة في الخمسينيات، ملقية الضوء على فكرة المساعدة الذاتية من خلال الأنشطة المدرة للـدخل للنساء. وهذه الجمعيات هي: "جمعية الاتحـاد النسـائي" في عـام 1952، و"اتحـاد المـرأة العربية" في البـيرة، ثم مجموعـة أكـبر في عـام 1965 باسـم "إنعـاش الأسـرة". وكـانت مجموعـة "إنعـاش الأسـرة"، بوجـه خـاص، تسـعى إلى تـدريب النسـاء على أنشـطة مثـل التطريز وبعض الحرف، والأعمال الـتي يمكن إكمالهـا في الـبيت ثم بيعهـا – وذلـك بفكـرة الفائدة الكبيرة لاحترام الذات والمرتبط حتى بالدخل المحدود. وقد تعرضت سميحة خليـل للسـجن سـت مـرات، ووضـعت مـرات ووضـعت تحت الحبس داخـل البلـدة، حيث كـانت السلطات الإسرائيلية تعارض إلى حد كبير جهودها لتخفيف آثار الاحتلال([83]).

وشـهد الفلسـطينيون تشـكيل وانهيـار الوحـدة بين مصـر وسـوريا (1958-1961). كمـا ظهرت عقبات أخرى أمام الاشتراكية العربية في التواريخ السياسية للعراق وسـوريا. وفي تلك السنوات تشكلت منظمة التحرير الفلسطينية، بمثابة الرابطـة المظلـة، وكـانت ترمـز إلى الإصرار الفلسطيني لاستعادة الأرض والسلطة السياسية. ومنذ تلك الفـترة، وإن كـان حتى بصورة أكبر بعد هزيمة 1967، أصبحت أدوار النساء في النضـال القـومي والعلاقـات مع الحركة أدوارًا راديكالية، وبالتالى تغيرت العلاقات مع مختلف الـدول العربيـة. فقـد بـدأ عدد صغير ، لكنه مهم ، من النسـاء في الأردن ولبنـان في الاضـطلاع بـأدوار قتاليـة، كمـا

أشرنا أعلاه. وشاركت بعض النساء في أعمـال راديكاليـة – مثـل "ليلى خالـد" من الجبهـة الشعبية لتحرير فلسطين، والتي قامت في عامي 1969 و1970 باختطاف طائرة ([84]).

ومع خروج . منظمة التحرير الفلسطينية من الأردن إلى بيروت بعـد أيلـول الأسـود (عـام 1970)، تصاعدت الجهود التنظيمية في المخيمات هناك. واللجان التقدمية الثلاث لمنظمة التحرير الفلسطينية – الحزب الشيوعي، والجبهة الديمقراطية لتحريـر فلسـطين، والجبهـة الشعبية لتحرير فلسطين – اعترفت بقمع النوع الاجتماعى على نحو أكثر صراحة من فتح، وربما يرجع ذلك إلى تعاليمهم التاريخية الماركسية. وكانت توجد بعض الاختلافات بين هـذه الأحزاب: فالجبهة الشعبية لتحريـر فلسـطين كـانت ذات نـبرة أكـثر نضـالية، بينمـا الجبهـة الديمقراطية لتحرير فلسطين والحزب الشيوعي كانا يتناولان بعض القضايا بأسلوب يغلب عليه الطابع الفكـري. على أن المقاومـة كـانت تتطلب إعطـاء الامتيـاز للأهـداف القوميـة، والإقرار ببنية النوع الاجتماعي لأغـراض الحشـد أساسًـا – وليس لغايـات التغيـير ([85]). لكن إدخـال النساء فـي قيادة هــذه الأحــزاب لم يكــن بأعـداد تعكس انخراطهــن فــي هــذه المجموعات.

لقد كان الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية أكبر منظمة للنسـاء الفلسـطينيات في الشـتات. وكـان على كثـير من المجموعـات في الضـفة الغربيـة في الخمسـينيات أن تُسـقط كلمـة "فلسطيني" من اسـمها لغـرض التسـجيل، لكنهـا كـانت توجـد كجـزء من الاتحـاد، جمعيـة المرأة العربيـة. وفي مكاتبهـا في القـدس عـام 1965، اتفقت المنـدوبات على بنيـه تـتيح تمثيل النساء الفلسطينيات في أنحاء العـالم كافـة. وقـد نص قـانون الاتحـاد على ضـرورة وجود مقره في البلد نفسه الذي يستضيف المكتب الرئيسي لمنظمة التحرير الفلسطينية.

وتوضح لورى براند (Laurie Brand) أن الحكومة الأردنية سعت إلى وضع الاتحـاد العـام للمرأة الفلسطينية تحت إشراف الاتحاد العام للمرأة الأردنية، وهو ما سمح بالحشــد خلال الأزمـات، لكنـه لم يتح أفعـالاً أخـرى تتحـدد على نحـو مسـتقل ([86]). وعنـدما قـام النظـام الأردني بإغلاق مكتب الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية في القدس عام 1966، نقل الاتحاد مقره إلى القاهرة، حيث بقي (بـالرغم من فتح مكتب رئيسـي ثـان في لبنـان) حـتى عـام 1947، متفاعلاً مع المنظمات النسوية المصرية . وتضمنت الأنشطة دعم الطلات والأســر الفقيرة الفلسـطينية، إعـداد فصـول لمحـو الأميـة والتطريـز والتمـريض ومهـارات أعمـال السكرتارية، ورعاية تشكيل فرع الإسكندرية ([87]). وفي عام 1970 تم إنشـاء فـرع للاتحـاد في الكـويت ([88]) , وفى العـراق وسـوريا، وكـانت توجـد فـروع نشـطة أيضًـا في الولايـات المتحدة. لقد لعب الاتحاد العـام للمـرأة الفلسـطينية دورًا مهمًـا في لبنـان، من خلال رفـع الوعي السياسي وحشد الدعم في المخيمات. وفـي المجمل، كان يبدو أن عرقلـة أعمالـه ناتجة عـن الانقسـامات الحزبيـة، والانقسـامات بين الكـوادر والمتطـوعين ([89]) . لقـد كـان الوضع الفلسطيني في لبنان يعاني بالتأكيد من قيود أخرى كثيرة تناولناها في موضـع آخـر (مثل الانقسام داخل منظمة التحرير الفلسطيني، والتـوترات مـع اليمين المسـيحي، وبعـد ذلك مع الأسـد وانشـقاقات أخـرى، وتلى ذلـك الغـزو الإسـرائيلي وطـرد منظمـة التحريـر الفلسطينية من لبنان برمتها).

واستمر الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية. لقد جسد فئات تقليدية لأدوار النساء في الحيــاة العامـة وفي الأسـرة. ومـع حلـول عـام 1991، شـرعت المنظمـة في بـرامج تهـدف إلى مناقشـة صـورة المـرأة العربيـة، ومعـنى النسـوية في الحركـة على المسـتويين الثقـافي والسياسي. وكان مشروع الوثيقة الخاصة بمبادئ حقوق المرأة نسـبويًّا صـراحة ([90]). كمـا كانت هناك تغيرات أخرى ناتجة عن نقـل المكتب الرئيسـي للاتحـاد من تـونس إلى مدينـة غزة.

وفي الأراضي المحتلـة، بعـد حصـول النسـاء على حـق الاقـتراع عـام 1977 ونتيجـة تـأثير التعليم العالي، تجاوز الجيل التالى من النسـاء الناشـطات إطـار "إنعـاش الأسـرة"، وقـام

بتأسيس أول لجنة نسائية عام 1978 – من بين أربع لجان – وهي . عمل المرأة. وتكمن الدلالة التاريخية لهذه اللجان في أن تشكيلها اعترف باستبعاد المرأة من المواقع الأساسية لصنع القرار وافتقارها إلى المساواة داخل هياكل منظمة التحرير الفلسطينية. ثانيًا، تتحدث أهداف اللجان في حشد النساء عبر الانقسامات الطبقية عن وعى ناضج لأدوار القيادة والمشاركة داخل حركة قومية. ثالثًا، نشطت اللجان في تناول الشروط الخاصة التي مرت النساء بخبرتها في ظل الاحتلال في الأراضي المحتلة (مقارنة بأجندة الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية).

وكانت كل لجنة تناظر حزبًا من الأحزاب الأربعة الرئيسية: لجنة عمل المرأة مناظرة للجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، ولجنة اتحاد النساء الفلسطينيات العاملات (1980) تابعة للحزب الشيوعي، ولجنة المرأة الفلسطينية (1981) تابعة للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، ولجنة المرأة للعمل الاجتماعي (1982) مع فتح. ويشهد تطور اللجان الأربع على بلورة الانقسامات داخل الحركة. لقد اختلفت المواقف الأيديولوجية للجان، لكنها تمكنت بعد عام 1984 من تنسيق بعض الأنشطة بصورة غير رسمية ([91]) . وقد تتشابه فلسفة اللجان في ما يتعلق بتمكين المجتمع المحلي، وشن حملات للعمل النسوي حول قضايا المجتمع المحلى في الولايات المتحدة والمكسيك ومناطق أخرى في أمريكا اللاتينية. ولا يمكن فصل دراسة المشكلات النابعة من "الاجتماعي"، أو قضايا النوع الاجتماعي، عن احتياجات السكان الذين يأملون في التعبئة. إن جهود اللجان في مجالات الرعاية اليومية والتطريز – وغير ذلك من المشروعات المدرة للدخل، والخدمات الصحية، وبرامج محو الأمية – تندرج في مجالات الخدمات الأنثوية التقليدية التي كانت تقدمها المجموعات الخيرية في فترة مبكرة ([92]) ، وإن يكن بحساسية سياسية عالية تجاه قضايا الطبقة وتوسيع جذب النساء.

كما ظفرت لجان عمل اتحاد النساء الفلسطينيات بأعضاء أيضًا (700 مع حلول عام 1986) في غزة، حيث كان القمع الإسرائيلي أكثر قسوة حتى من الضفة الغربية ([93]) . ويمكن أن تُعزى إنجازات اللجان في حشد النساء إلى التغيرات التي حدثت داخل السكان أنفسهم، وأيضًا إلى التقاليد التاريخية الطويلة للنشاط القومي/ النسوى المنظم. فقد قام الاحتلال بتحويل قطاع ضخم من السكان الفلسطينيين بعد عام 1948 ومرة أخرى بعد 1967 في الأراضي المحتلة إلى صفوف البروليتاريا (وحدث ذلك داخل إسرائيل أيضًا). وعلاوة على ذلك، أدى النهوض الذي تلى ذلك لحزب الليكود إلى زيادة قمع الفلسطينيين، وهو ما أسفر عن زيادة الإحباط والنشاط وليس الاغتراب السلبي. وقد أسهمت كل هذه العوامل في تخفيف القيود على حركة المرأة، حيث حضرت النساء الاجتماعات أو تولين تنظيم نساء أخريات.

وفي الواقع، أدى الاحتلال أيضًا إلى مراجعة بعض الفلسطينيين لمواقفهم تجاه شرف المرأة، في ظل معرفة استخدام الإسرائيليين للإهانات الجنسية أو الاغتصاب في عمليات الاستجواب – وهو تحول كان مستحيلاً إن لم تقرر الضحايا بوعى وشجاعة وصف خبراتهن – وبالتالي تغير شعار "العرض قبل الأرض" إلى "الأرض قبل العرض". وقد وصفت كتيبات منظمة العفو الدولية خصوصيات الإساءة إلى النساء في السجن ([94]) . فقد أدى عدم رؤية السجناء، والقبول الغربي للتعريفات الإسرائيلية للإرهاب، إلى إخفاء هذه الفظائع عن العالم. وكانت تدخلات المحامين بما في ذلك المحامون الإسرائيليون، والمراقبون والصحفيون الغربيون، والباحثون المعنيون – مفيدة في نقل المعلومات للخارج في ما يتعلق بقضيتي انتصار الحق وتيرى بولاتا (Terry Boullata) ([95]) .

وعندما كانت محطة سي.إن.إن (CNN) وغيرها من مصادر الإعلام المحلية تذيع وقائع الانتفاضة، بدا كما لو أن قطاعات من العالم الخارجي تدرك فجأة وحشية الاحتلال للمرة الأولى. لقد غيرت الانتفاضة التصورات حول أدوار النساء ونشاطهن، ونسجت أساطير شعبية حول شجاعة النساء اللاتي حاربن، وقمن برعاية الأسر، وإخفاء شباب الرجال،

وعرقلة اعتقال الإسرائيليين للأولاد والرجال[96] . وفي أي فترة بعينها، كان جـزء كبـير من السكان الذكور محتجزًا أو مسجونًا، وكانت اللجان النسائية فعالـة بوجـه خـاص في تقـديم المساعدة لهم وحشد الناس خلال مختلف الأزمات. كما أوضحت ظروف الانتفاضـة براعـة النساء وفاعليتهن: كمعلمات بدلاً من المدارس المغلقة، وكعاملات، وكمعيلات للأسـرة في غياب أو سجن الرجل، وكنساء وصلن إلى مواقع القيادة في الأحزاب السياسية.

وقد تضمنت الآثار السلبية للانتفاضة خضوع قضايا المرأة لأجندات الأحزاب السياسية. لقد تنامي الفقر، وخاصة في أعقاب حرب الخليج، كما زاد الاعتماد على بنية الأسرة. وانخفض متوسط سن زواج النسـاء[97] . وفي غضـون ذلـك، اكتسـبت المنظمـات الإسـلامية قـوة. وجـرت مصـادمات بين طلاب الجامعـات الإسـلاميين والطلاب المـوالين لمنظمـة التحريـر الفلسطينية، كما انتشرت المجموعات الدراسية الإسـلامية[98] . وأعلن مؤيـدو حمـاس أن الحركة القومية إذا لم تتمكن من الاستمرار، فإن "الإسلام هـو الحـل". وأعـربت الشـابات الفلسطينيات الإسلاميات عن ازدرائهن تجـاه "تغـريب" أو "إضـفاء طـابع إسـرائيلي" على سلوك النساء أو ملبسهن. ولهذا ارتدين الحجـاب، حـتى إذا مـا اعـترض أزواجهن. ووصـف قـادة حمـاس "الانتفاضـة المجيـدة" بكلمـات براقـة، لكنهم لم يعـترفوا بمشـاركة النسـاء النشطة في جوانبها المختلفة"[99] . وقد زادت التوترات بعـد حـرب الخليج، عنـدما أعلنت الصحف عن وجود شعارات على جدران غزة تطرح ما يلي: "حماس تعتبر غـير المحجبـات متعاونات بشكل ما مع العدو" [100] . كـا ظهـر اسـتهداف للنسـاء اللاتي يرتـدين الجيـنز أو الرداء الغربي، ولا يغطين شـعورهن، حيث ألقى عليهن الشـباب الـبيض والطمـاطم، وفي واقعة واحدة على الأقل ألقوا الحامض (101) . وجاء رد القيادة الموحدة للانتفاضة دفاعًـا عن النساء غير المحجبات، لكنه جاء متـأخرًا إلى حـد مـا، وكـان رد فعـل النسـاء أنفسـهن مختلطًا.

وفى مرحلـة مـا بعـد أوسـلو، واجهت النسـاء في العمليـة الوطنيـة آثـارًا مسـتمرة لهـذه المعـارك حـول الحجـاب بفضـل الهدنـة غـير اليسـيرة بين منظمـة التحريـر الفلسـطينية وحماس، حيث استمرت قوة حماس في غـزة. كمـا ضـعفت اللجـان التقدميـة عن طريـق عرفات، ولهذا جاءت سيطرة فتح على الأحداث السياسية، وضـعفت قـوة وكفـاءة اللجـان النسائية.

ومن الناحية الأخرى، قاد الاهتمام الخارجي بوضع الفلسطينيين إلى تقديم الهيئات المانحـة للدعم إلى المنظمات الفلسطينية غير الحكومية، وتشير "آمال كوار" إلى أن التمويل أتـاح للنشطاء "الحصول على درجة من الاسـتقلال الـذاتي" بعيـدًا عن الإشـراف الحـزبي، كمـا تناول قضـايا تمكين المـرأة [102]. وقـد أدى إنشـاء السـلطة الوطنيـة الفلسـطينية لهياكـل وزاريـة إلى توفـير طريـق جديـد للمشـاركة النسـوية، على الـرغم من وجـود عـدد صـغير فحسـب من النسـاء في المجلس التشـريعي الفلسـطيني (5 من 88). أصـبحت أم جهـاد وزيرة للشئون الاجتماعية، وأصـبحت فاطمـة برنـاوي رئيسـة القـوات النسـائية بالشـرطة الفلسطينية. أما حنان عشراوي، وهي نسـوية بالتأكيـد، فقـد اختـارت عـدم المشـاركة في السـلطة الوطنيـة الفلسـطينية، لكنهـا ترأسـت اللجنـة الفلسـطينية المسـتقلة لحقـوق المواطن.

وهناك واقعة أخرى تتمثل في إنشاء برنامج دراسات المرأة بجامعة بير زيت [103] , إنشـاء مراكز نسائية جديدة بما فيها : مركز نابلس لشئون المرأة (عـام 1988)، ومركـز القـدس لدراسـات المـرأة (1989)، ومركـز المـرأة للاستشـارات القانونيـة والاجتماعيـة (1991)، ولجنة دراسات المرأة في رام الله بمركز بيان للبحث والتطوير (1990)، واللجنـة التقنيـة لشئون المرأة (تم تنظيمها في تونس عام 1992) [104] . وعلى الرغم من أن تحقيق نبرة خاصة بالتغير تجاه النوع الاجتماعي في فترة ما بعد أوسلو، كانت هنـاك مجموعـة متنوعـة من البنى الجديدة التي تتمتع بإمكانات لتشجيع تمكين الإناث.

إن تفجر انتفاضة الأقصى في خريف عام 2000 كان يعني زيادة الأعمال العدائية بين الجماهير الفلسطينية وقوات الأمن الإسرائيلية. وجاء انتخاب إريل شارون، وشعار "الأمن قبل السلم"، وتلاه أفعال للعنف من الجانبين أثرت بشكل سلبي على عملية مأسسة السلطة الوطنية الفلسطينية. كما تراجعت قضايا المرأة من حيث أهميتها، وظلت في المؤخرة طوال عام 2003.

كان التحول من الانتفاضة الأولى إلى فترة ما بعد أوسلو يعني نقل السلطة من اللجان النسائية المرتكزة على القواعد الشعبية، ومن القيادة الموحدة للانتفاضة، إلى هياكل " تشبه " هياكل الدول". ومنذ ذلك الحين، ظهر أن مستقبل النساء في الحركة الوطنية يقع "بين النقد والرؤية الجديدة"([105]) – كما تطرح إلين كوتاب (Eileen Kuttab) – وسوف يرتكز على مدى نجاح النشطاء في تحديد الأولويات. وأقسم الإسلاميون على عرقلة إنشاء نظام قانونى مدني. وكانت النزعات الداخلية تتسم بالدلالة، كما هي الحال في مشكلة الهيمنة الذكورية على القيادة، لكنها تضعف مقارنة بالمشكلات التي تولدها الحكومة الإسرائيلية. وسوف يستمر العمل داخل الشعور بعدم الأمان الاقتصادي في الأراضي المحتلة واعتادها الدائم على فرص العمل داخل إسرائيل. وهناك شعور متعاظم أيضًا بعدم الأمن السيكولوجي، علاوة على التحرشات التي تعانى منها النساء والفتيات عند محاولتهن عبور الجدار والحواجز الأمنية.

هذه النظرة العامة لحالة النزعة القومية والنزعة النسوية تطرح صمود النساء الفلسطينيات في مواجهة تدمير مجتمعهن وإعادة تشكيله، وإثبات كفاءة على الرغم من – أو ربما سبب - قرب خصومهن وقوتهم. وقد أثار التسييس المبكر للمجموعات الخيرية خلافات بين الفلسطينيين حول فاعلية النساء، لكن قضايا النوع الاجتماعي لم تكن من البنود المتقدمة في الأجندة، وتبذل فقط المجموعات النسوية المستقلة في الفترة المعاصرة جهودًا عمدية ومستمرة لتذكير "الدولة" – وهي اليوم السلطة الوطنية الفلسطينية – بأن نضالات المرأة مهمة أيضًا.

خاتمة :

هناك ثروة من المواد المتعلقة بالنساء، والنوع الاجتماعي، والقومية الجديدة – ولم يكن ممكنًا ببساطة إدراجها في هذا المقال نتيجة لصغر المساحة. وإن لم يكن بسبب هذه القيود، لكنت أدرجت هنا استعراضًا لمختلف الجهود التي بذلتها الدول لتمكين النساء سياسيًا واقتصاديًا ومن زاوية التعليم والتدريب. فمن المهم التفرقة بين وجهة نظر الدول في مثل هذه الجهود الرامية إلى تمكين النساء، ووجهة نظر النساء أو القواعد الشعبية أو منظور المنظمات غير الحكومية . ومع ذلك يمكن تحديد بعض النقاط القليلة بشكل سريع. أولاً وقبل كل شيء، تشهد دول عديدة توترات تتولد، نتيجة جهودها الرامية إلى "تطوير" القدرات والفرص أمام النساء، مع وجود سياسات متزامنة للسيطرة على المعارضة الإسلامية أو الدينية المحافظة لمثل هذه الإصلاحات. ثانيًا، يمكن الإطاحة بكثير من "الإنجازات"، وبالتالي فإن التحولات في وضع المرأة ليست أحادية الاتجاه.

النجاحات ([106])

- إصدار قانون جديد في مصر، في يناير 2001، يتيح الطلاق بصورة أبسط على أساس الخلع (والذي بمقتضاه ترفع المرأة قضية، حيث تعيد الزوجة مهرها إلى الزوج لتحرر نفسها بالطلاق. وبموجب القانون الجديد، فإنها تعطيه أيضًا هدايا الزواج، لكنها لا تحتاج إلى توفير أسس قضائية للطلاق).

- احتجاز حصة من المقاعد للنساء – تبلغ 30٪ - في برلمان المغرب، وما يليه من انتخاب النساء اللاتي يمثلن الآن 10٪ من ذلك البرلمان (أكبر نسبة مئوية في العالم العربي).

- منحت قطر والبحرين حق المرأة في الاقتراع والترشيح للمناصب العامة.

- حصلت النساء الإيرانيات على إصلاح لقانون الأسرة نص على إعطاء نفقة للزوجة المطلقة (وهو ما لم يكن مسموحًا به في التفسيرات الكلاسيكية للشريعة).

- أوضحت الإحصاءات زيادة التحاق الإناث بالتعليم الابتدائي والثانوي وبمؤسسات التعليم المتوسط في أنحاء المنطقة كافة.

- انخفاض ملحوظ في خصوبة النساء في بعض المناطق الحضرية في العالم العربي (مثل تونس)، على الرغم من استمرار وجود معدلات خصوبة شديدة الارتفاع في بعض المناطق الأخرى (مثل قطاع غزة والجزائر).

- ترتكز عديد (آلاف) من المنظمات غير الحكومية في العالم العربي على تطوير تنمية مستدامة ومشروعات لإدرار الدخل للمرأة، أو على الإصلاح القانوني.

- زيادة الأدلة على معارضة، أو على الأقل تساؤل، بعض السكان للعنف ضد المرأة. والإصلاحات القانونية لقوانين العقوبات التي تتيح تخفيف الأحكام على القتل بدعوى الشرف قد دخلت حيز النفاذ في لبنان، وفي طريقها إلى ذلك في تركيا.

- **عوامل ملتبسة**

- تشريع الزواج العرفى في مصر في إطار قانون الخلع نفسه المشار إليه أعلاه؛ وتشريع رجال الدين السعوديين لزواج المسيار؛ ودعم الحكومة الإيرانية لزواج المتعة (المؤقت). ويبدو أن هذه الأشكال البديلة أو المؤقتة للزواج تفيد الرجال أكثر مما تفيد النساء.

- ارتفاع تكلفة الزواج في مناطق الحضر عبر أنحاء المنطقة، وإعداد البرامج الوطنية لإدرار الدخل للنساء بحيث يستخدمنه للمساعدة في تلبية هذه التكاليف.

- انخفاض تكلفة نفقات بعينها للزواج (مهر العروس) في مناطق قليلة مثل النجف، حيث توجد زيادة مصاحبة في تعدد الزوجات.

- زيادة أعداد النساء المعيلات في المناطق الريفية بسبب هجرة رة الذكور.

- زيادة أعداد النساء المهاجرات للعمل، وعلى سبيل المثال إلى إيطاليا وفرنسا أو إسبانيا، أو اللاتي هاجرن للزواج ([107])

- **الإخفاقات**

- إلقاء القبض على 47 أمرأة في "مظاهرة قيادة سيارات" في العربية السعودية عام 1990، وبعدها صدور فتوى ضد قيادة المرأة للسيارة (قيادة السيارات كانت "غير قانونية" ولم يصدر أي حكم رسمى ضدهن حتى ذلك الوقت).

- عجز النساء القطريات عن النجاح في أول انتخابات خضنها.

- وجود إحصاءات توضح أن ممارسة ختان الإناث تضم عـددًا ضـخمًا من النسـاء في مصر وحدها، ووفاة عديد من الفتيات الصغيرات – مثل منى عبد الحفيظ التي تبلـغ من العمر 11 عامًا – نتيجة لمضاعفات الختان، على الرغم من إصدار الدولة لحكم عام 1996 يؤكد عدم قانونية إجراء العملية في المكاتب الطبية.

- ضـرب النسـاء في الطريـق العـام وإصـدار حكم ضـد النسـاء اللاتى تظـاهرن في السودان بسبب مخالفات تخص قانون الملبس، بينما كن يعارضن الدولة.

- إطلاق النار في الشارع على النساء اللاتي لا يرتدين الحجاب في الجزائر .

- شن حملة معارضة مـن أجل إصدار قانون مـدنى للأحـوال الشخصـية في لبنـان (108) .

- وجود قوانين في الدول العربية تمنح المواطنة على أسـاس جنسـية الأب – وليس الأم.

- هجوم الإسلاميين على النسويات البارزات، وعلى سـبيل المثـال: توجـان الفيصـل في الأردن، ونوال السعداوي في مصر.

- هزيمة الاقتراع النسائي المقترح في الكويت بعد حملة شنها الأمير.

- هزيمة الإصلاح المقترح لقانون العقوبات الأردني، والذي يتناول الأحكـام المخففـة ضد من يقترفون جرائم القتل بدعوى الشرف.

- الاغتصابات، وعمليات الاختطاف، والدعارة الإجبارية للنساء والفتيات بعـد الحـرب في العراق.

لقد أدرجت هذه القائمة السابقة لتأكيد الدور الذي يمكن أن تلعبه الدولـة في تغيـير وضـع المرأة. فكثير من التغيرات المشار إليها أعلاه قد حدثت خلال تحالفات بين الدول القوميـة والنسويات. وهناك نجاحات أخرى – مثل تعاظم كيان تاريخ المرأة – وهو لا يمكن أن يُعزى إلى الحكومـات، كمـا لا يمكن أن يُعـزى إلى مبـادرات المنظمـات غـير الحكوميـة. وهنـاك جوانب أخرى عديدة لهذا الموضوع لم نتناولها هنا، لكن الدولة الحديثـة تلعب بالتأكيـد دورًا مهمًا في تغيير حياة النساء، وهذا الدور لا يشكل دائمًا قـوة التحـديث والتقـدم الـتي يمكن أن نتوقعها.

الهوامش والمراجع:

(*) مـن كـتـاب :

The Middle East: Politics, History, and National Institute of Middle Eastern, Islamic, and Diasporic Studies. 2003.

(1) انظر/ي :

Lila Abu-Lughodm ed. Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East (Princeton: University Press, 1998); Margot Badran and Miriam Cooke, eds. Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing (Bloomingtio: Indiana University Press, 1990).

(2) أنظر/ي:

Lila Ahmed. Women and Vender in Islam (New Haven: Yale University Press, 1991).

(3) أنظر/ي:

Juan Ricardo Cole, "Feminism, Class, and Islam in Turn-of-the-Century Egypt." International Journal of Middle East studies. Vol. 13 (November, 1981).

(4) أنظر/ي:

Deniz Kandiyoti. ed. Women, the State and Islam (Philadelphia: Temple University Press, 1991); Margot badran. Feminists, Islan and Nation (Princeton University, 1995) Kumari Jayawardena. Feminism and Nationalism in the Third World (London: Zed, 1986).

(5) أنظر/ي:

Yasim Arat, :Women in Turkish Politics: The islamist Alternative, "in Sherifa Zuhur, ed. Women and Gender in the Middle East and the Islamic World Today (Berkeley: University of California Press and UCIAS, 2003-4).

(6) في ربيع 1999 ، بدأت منظمة تتخذ من الولايـات المتحـدة مقـراً لهـا ، وهي منظمـة الأغلبية النسائية ، في حملة ضد ممارسة طالبان " الأبـار تايـد (الفصـل) بين الجنسـين" ، ودعت الـرأى العـام إلى منـع الولايـات المتحـدة والأمم المتحـدة من الأعـتراف الرسـمي بطالبان.

(7) أنظر/ي:

Larry Goodson, Afghanistan's Endless War (Seattle: University of Washington Press, 2001) Chapter Four, Larry Goodson, "Women and Talibanization in Afghanistan. Paper presented to the Middle East Studies Association, Orlando, Florida November 18,2000.

(8) هنا، قمت بإعادة ترتيب فئات النزعة الأبوية المقترحة للملكة المتحدة (لكنها مناسـبة لحالات غربية أخرى) بهدف توصيف المنطقة على نحو أفضل. وهذه تجري مناقشتها في:

Sylvia Walby, "The Declining Significance, or the "Changing Forms of Patriarch." In Valentine Moghadam, ed. Patriarchy and Economic Development: Women's Positions at the End of the Twentieth Century (Oxford: Clarendon, 1996) pp.19-33.

(9) أنظر/ي:

Afsaneh najmabadi, the Hazards of modernity and Morality: women , state and ideology in contemporary Iran , in Deniz Kandiyoti, ed. Women, Islam, and the state (Philadelphia: Temple University, 1991); Margot Badran, "Dual Liveration: Feminism and Nationalism in Egypt, 1870,s-1925," Feminism and Nationalism," in images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East 1860-1950 (New York: Columbia Universtiy Press, 1988); Lila Abu-Lughod, ed. Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East.

(10) تتعلق بالحالات المدروسة في هذا المقال:

Julie Peteet, Women and the Palestinian Resistance (New York: Columbia University Press, 1992) and Biancamaria Scarcia Amoretti, "Women in the Western Sahara,"in Richard Lawless and Laila Monahan eds. War and Refugees: The Western Sahara Conflict (London: Pinter, 1987)

(11) أنظر/ي: شريفة زهور "قراءات في قضية المرأة" ، قراءات سياسية ، المجلـد 2 ، العدد 10 (1993)، ص 27-41.

(12) أنظر/ي:

Kumari Jayawardena, Feminism and Nationalism in the Third World; Janet Chafetz and Anthony Dworkin. Female Revolt: Women's Movements in World and Historical Perspective (Totowa, New Jersey: Rowman & Allenheld, 1986); Rosemary Ridd and Helen Callaway, Women & Political Conflict (New York: New York University Press, 1987); Sheila Rowbotham, Women, Resistance, and Revolution (New York: Pantheon, 1972).

(13) على الأقل بالطريقة التي تقترحها شاندرا موهانتي في:

Chandra Mohanty, ed. Third World Women and Feminism (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

(14) أنظر/ي:

Amrita Basu, ed. The Challenge of Loval Feminisms: Women's Movements in Global Perspective (Boulder: Westview, 1995).

(15) يشير كثير من معارضـي تعـدد الزوجـات إلى أن الأيـات الخاصـة بـذلك في القـرأن الكريم تنص على شروط معينة:"ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم " (الإيـة 129 من سورة النساء) ، " فأن خفتم ألا تعدلوا فواحدة " (الآية 3من سورة النساء).

(16) أنظر/ي:

Evelyn Early, "Bahithat al-Badiyya: Cairo Viewed from the Fayyum Oasis," Journal of Near Eastern Studies,40 (1981) pp. 339-341;

ملك حفنى ناصف، " الحخجاب أم السفور؟: النسائيات (القاهرة، مطبعة التقدم ، 1910 ، وأعيد طبعه في القاهرة عام 1998 عن طريق منتدى المرأة والذاكرة)

(17) أنظر/ي:

Margot Badran, Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt (Princeton: Princeton University Press, 1995) p. 129.

(18) المرجع السابق ص44

(19) المرجع السابق، ص166

(20) أنظر/ي:

Hoda Sha,arawi, Harem Years: Memoirs of an Egyptian Feminist, trans. And edited by Margot Badran (New York: Feminist Press, 1086).

(21) أنظر/ي:

Thomas Philipp, "Feminism and Nationalist Policies in Egypt," in Lois Beck and Nikki Keddie, eds. Women in the muslim World (Cambridge: Harvard University Press, 1978)

(22) أنظر/ي:

Badran, Feminism pp. 113, 117; also Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, "The Revolutionary Gentlewomen in Egypt, In Lois Beck and Nikki Keddie, eds. Women in the muslim World (Cambridge: Harvard University Press, 1978).

(23) أنظر/ي: Badran, p. 195

(24) أنظر/ي:

Halide Edip Adivar. Memoirs of halide Edip (New York, 1972); Halide Edip, The Turkish Ordeal; Being the further Memopirs of Halide Edip (Ne York and London, 1928); and Halide Edip Adivar, Senekle bakkal (1935-1936).

(25) أنظر/ي:

Deniz Kandiyotti. "Some Awkward Questions on Women and Modernity in Turkey, " in Lila Abu Lughod, ed. Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East (Princeton: Princeton Univerity Pres 1998) p. 274.

(26) أنظر/ي:

Valentine Moghadam, "Development Strategies, State Policies and the Status of Women: A Comparative Assessment of Iran, Turkey, and Tunisia," in Valentine Moghadam, ed. Patriarchy and Development, pp. 250-255.

(27) أنظر/ي:

Yesim Arat, " Gender and Citizenship in Turkey," in Suad Joseph, ed. Gender and Citizenship in the Middle East (Syracuse University Press, 2000) especially pp. 280-281.

(28) أنظر/ي:

Hafidha Chekir, Elham Mersouki, and Khadija Cherif, "The Feminist Movement in Tunisia" in Nadia Abdel Wahhab al-Afifi and Amal Abdel Hadi, eds. The Feminist Movement in the Arab World: Intervention and Studies from Four Countries (Cairo: New Woman Research and Study Center, 1996) pp. 83-134.

(29) اتصال شخصي مع لاري ميشالاك (Larry Michalak) ، وهي عالمة أنثروبولوجيه ومتخصصه في تونس.

(30) أنظر/ي: Moghadam, "Development Strategies:" pp. 255-258

(31) أنظر/ي:

Sherifa Zuhur, Criminal Law and Sexuality in the Middle East, North Africa, and the Islamic World (Istanbul: New Ways/Women for Women's Human Rights, forthcoming, 2005); Comments and Interventions by Ahlem Belhadj, Association Tunisienne des Femmes Democrates, (ATFD) at the Conference "Deconstructing Masculinity and Femininity in the Middle East and the Maghreb" held in Beiryt, November 22-23, 2002; Bochra Belhaj Hmida of the ATFD and Khedija Arfauoi, Association of Tunisian Women for Research about Delvelopment at the Workshop "Sexual and Bodily Rights as Human Rights in the Middle East and North Africa,"St. Andrew.s Malta, May 30-June 1, 2003.

(32) أنظر/ي:

Oriana Fallacci, Interview with History (Boston: Houghton Mifflin, 1967) p. 272.

(33) أنظر/ي:

Nikki Keddi, Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran (New Haven: Yale University Press, 1981) pp. 179-180.

(34) أنظر/ي:

Akram Khater and Synthia Nelson, " Al-Haraka al-Nisaiya: The Women's Movement and Political Participation in modern Egypt." Women's Studies International Forum Vol.11.,No.5 (1988) pp.465-483.

(35) أنظر/ي:

Cynthia Nelson, Doria Shafic: Egyptian Feminist – A Woman Apart. (Cairo: American University Press, 1996)

(36) أنظر/ي:

Nadje Al-Ali, Secularism, Gender and the state in the Middle East: The Egyptian Women's Movement (Vambridge University Press, 2000).

(37) أنظر/ي:

Sondra Hale, "Sudanese Women and Revolutionary Parties: The Wing of the Patriarch, "Middle East Report (January/February 1986).

(38) على سبيل المثال:

Yolla Polity Sharara, "Women and Politics in Lebanon, : in Miranda Davies, ed. Third World : Second Sex (London: Zed Books, 1987) p.24; or in Layla and the Wolves, (a film) dir. Heiny Srour (1984).

(39) جوزيف مسعد ، ورقة غير منشورة مقدمة إلى:

Middle East Studies Association Meetings, October 29-31. Portland, Oregon 1992.

(40) أنظر/ي:

Institute for Women's Studies in the Arab World, Lebanese American University, Female Labor in Lebanon (Beirut: 1998).

(41) أنظر/ي:

Mona Khalaf, "Womens Employment in Lebanon and its Impact on their Status."presented to the Conference, "Women and Gender in the Middle East: A Multidisciplinary Assessment of Theory and Research." Bellagio, Como. Italy, August 28, 2001.

(42) أنظر/ي:

Jean Said Makdisi, Beirut Fragments: A War Memoir (New York: Persea Books, 1990 p. 201.

(43) أنظر/ي:

Sharara, "Women and Politics," p. 27; or as in Etal Adnan, Sitt Marie Rose (Sausalito: Apollo Press, 1982) Also see Miriam Cooke, Wars

Other Voices: Women Writers on the Lebanese Civil War (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

(44) أنظر/ي:

Julie Peteet, Women and the Palestinian Resistance (New York: Columbia University Press, 1992) Also see Rita Giacaman and Muna Odeh, "Palestinian Women's Movement in the Israeli-Occupied West Bank and Gaza Strip" In Nahid Toubia. Ed. Women of the Arab World (London: Sed Press, 1988).

(45) أنظر/ي:

Marie-Aimee Helie-Lucas, "Women, Nationalism and Religion in the Algerian Liberation Struggle, "in Margot Badran and Mirian Cooke, eds. Opening the Gates: A Century of Aran Feminist Writing.

(46) لا يشكل ذلك ببساطة تطورات في "إمبريالية العالم الثالث" أي أن إمبريالية العالم الثالث لا تزال مرتبطة بالسياق العالمي.

(47) أنظر/ي:

Virginia Thopson and Richard Adloff, The Western Saharans: Background to Conflict (London: Croom Helm, 1980); Tony Hodges, Western Sahara: The Roots of a Desret War (Westport, Connecticut, Lawrence Hill, 1983).

(48) أنظر/ي:

James Firebrace, The Saharawi Refugees: Lessons and Prospects, in Richard Lawless and Laila Monahan, eds. War and Refugees: The Western Sahara Conflict (London: Pinter, 1987) pp.181-182.

(49) أنظر/ي:

Biancamaria Scarcia Amoretti, "Women in the Western Sahara" in Lawless and Laila Monahan, eds.War and Refugees.

(50) غالباً ما تتم الإشارة إلى المثال الجزائري ، ويتضح بقوة استخدام النساء في الـنزاع في:

The Battle of Algeria, (a film) dir. Gilles Pontecorvo, or see Helie Lucas, "Women. Nationalism, and Religion in the Algerian Liberation Struggle, "pp. 104-114.

(51) أنظر/ي:

Sherifa Zuhur, Revealing Reviling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt (Albany: State University of New York Press, 1992).

هناك كتابات مطولة باللغة الإنجليزية حول الأهداف العامة للأسلمة، أنظر/ي:

Emmanuel Sivan, Radical Isalm: Medieval Theology and Modern Politics (New Haven: Yale University, 1985); John Esposito, The Islamic Threat (Oxford University Press, 1992); and the relevant Chapters (John Volls and Ezzedine Sachedinas) in Martin Marty and R. Scott Appleby, eds. Fundamentalisms Observed (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

(52) أنظر/ي:

Victoria de Grazia, "Nationalizing Women: The Competition Between Fascist and Commercial Cultural Models in Mussolinins Italy. "Unpublished paper presented to the Kenan Sahin lecture series, Massachusetts Institute of Technology, February 1992; and Victoria de Grazia, How Fascism Ruled Women Italy 1922-1945 (Berkeley: University of California Press, reprint edition, 1993).

(53) طـارق البشـري "الحركـات السياسـية في مصـر، 1945-192 ، (القـاهرة: الحيـاة المصرية، 1972) وانظري كذلك:

Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, A Short History of Modern Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)

(54) أنظر/ي:

Sherifa Zuhur, "Tajdid (Renewal). Ikhlas (Cultural Loyality) and Egyptian Women." Unpublished paper presented at the Western Association of Women Historians, San Marino, California, June 1990.

(55) أنظر/ي:

Miriam Cooke, "Women's Jihad Before and After 9/11," in Sherifa Zuhur, ed. Women and Gender in the Middle East and the Islamic World Today (Berkeley: UC press/UCIAS, 2003) and in process for print publication with University Press of Florida>

(56) أنظر/ي:

Souad Dajani, "Palestinian Women under Israeli Occupation," in Judith Tucker, ed. Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

(57) أنظر/ي:

Elise Young, Keepers of the History: Women and the Israeli-Palestinian Conflict. (New York and London: Teachers College Press, 1992) throughout, But especially p. 200.

(58) أنظر/ي:

Sherna Gluck, "Advocacy Oral History: Palestinian Women in Resistance,"in Sherna Gluck and Daphne Patai, eds. Women's Words: The Feminist Practice of Oral History (New York: Routledgy, 1991) p. 206.

(59) أنظر/ي:

Avtar Brah, "Questions of Difference and International Feminism>" In J. Aaron and S. Walby eds. Out of the margins (London: Falmer, 1992) pp.168-176.

(60) أنظر/ي:

Judith Tucker, "Ties that Bound: Women and Family in Eighteenth and Nineteenth-Century Nablus, " in Beth Baron and Kikki Keddi, eds. Women in Middle Eastern History (New Haven: Yale University Press, 1991).

(61) كما نجد، على سبيل المثال، في:

Rashid Khalidi, "Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness (New York: Columbia University Press, 1997)

وأنا شديدة الإعجاب بهذا الكتاب ، على الرغم من أنه لا يتضمن أي إشارة إلى النوعالإجتماعي كمكون للهوية.

(62) انظر/ي:

Helma Granqvist, Marriage Conditions in a Palestinian Village (Helsingfors, 1931); Tovia Ashkenaz, Tribus Semi-nomads de la Palestine du Nord (Paris: Librairie Orientaliste de Paul Geuthner, 1938).

(63) انظر/ي:

Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, "The Revolutionary Gentlewomen in Egypt, in Lois Beck and Nikki Keddie, eds. Women in The Muslim World (Cambridge: Harvard University Press, 1978).

(64) انظر/ي:

Leila Jammal, Contributions by Palestinian Women to The National Struggle For Liberation (Washington DC: Middle East Public Relations, 1985); and cited in Amal Kawar, Daughters of Palestine: Leading Women of the Palestinian National Movement (Albany: State University of New York Press, 1996) p.3.

(65) انظر/ي:

Matiel E. T. Mogannam, The Arab Woman and the Palestine Problem (Westport, Connecticut: Hyperion Press, 1937) pp. 61-61.

(66) انظر/ي: Mogannam, The Arab Woman, p. 55

(67) انظر/ي:

Islah Abdul Jawwad, "The Evolution of the Political Role of the Palestinian Women's Movement in the Uprising, in Michael Hudson, ed. The Palestinians (Georgetown: Center for Contemporary Arab Studies, 1990) p. 63; Mogannam, The Arab Woman, pp. 68-77; Mona Rishmawi, "The Legal Status of Palestinian Women in Occupied Territories," in Nahid Toubia, ed. Women of the Arab Word, p.82.

وقد وضعت قائمة تضم ثلاثة آلاف امرأة، وربما تشير إلى العضوية وليس عدد المندوبين.

(68) انظر/ي:

Kitty Warnock, Land Before Honour: Palestinian Women in the Occupied Territories (New York: Monthly Review Press, 1990) p. 159.

(69) انظر/ي: Mogannam, The Arab Woman, pp. 52-55

(70) المرجع السابق، صـ 54-55

(71) المرجع السابق، صـ 96-99

(72) المرجع السابق، صـ 226-231

(73) كانت مجموعة القسام نشطة في منطقة حيفا. انظر/ي:

"Palestinian Women in the 1936-1939 Revolt: Implications for the Intifada. " Paper presented at the University of Massachusetts, Amherst, December 2, 1989.

(74) أنظر/ي:

Ellen Fleischman, Jerusalem Women's Organization During the British Mandate 1920s-1930 (Jersalem: Passia, 1995) p. 28.

(75) أنظر/ي:

Leila Jammal, Contributions by Palestinian Women, p. 18; Rosemary Syigh, in the Introduction to Orayb Najjar with Kitty Warnock, Portraits of Palestinian Women (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992).

(76) مقابلة مع السيدة هاجر مقتبسة في: Warnock, Land Before Honor, pp. 159-160

(77) أنظر/ي:

Laurie Brand, Palestinians in the Arab World: Institution Building and the Search of State (New York: Columbia University Press, 1988) p. 9.

(78) أنظر/ي:

United Nations: Reportof the Economic Survey Mission for the Middle East (New York: 1949) p. 22; UNRWA:A Brief History 1950-1982, pp. 2-6;

الفلسطينيون في الوطن العربي (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربيــة، 1978) صـ 95-89

(79) أنظر/ي:

Rita Giacaman and Muna Odeh, "Palestinian Women's Movement in the Israeli-Occupied West Bank and Gaza Strip" in Amrita Basu, ed. The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective.

(80) أنظر/ي:

Islah Jad, "Claiming Feminism, Claiming Nationalism: Women's Activism in the Occupied Territories," in Amrita Basu, ed. The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective.

(81) كما ورد في سرد أم إبراهيم سوابكة، التي وصفت قسوة بعض الفلسطينيين الـذين اسـتعادوا أرضـهم مقارنـة بأولئـك الـذين تم إجبـارهم على العمـل كعمالـة يوميـة، وعـدم حساسية بعض النساء المتعلمات مع الفقيرات ممن تتصل بهن خلال اللجان. أنظر/ي:

Oreyb Najjar with Kitty Warnock, Portraits of Palestinian Women, pp. 29-34.

(82) أنظر/ي:

Didar Fawzy, "Palestinian Women in Palestine, " in Monique Gadant, ed. Women of the Mediterranean. (London: Zed Books, 1986) pp. 77-81.

(83) أنظر/ي: Najjar, Portraits, pp. 35-51

(84) أنظر/ي:

Leila Khaled, My People Shall Live: The Autobiography of a Revolutionary (London: Hodder and Stoughton, 1973); Amal Kawar, Daughters of Palestine: Leading Women of the Palestinian National Movement pp. 24-25.

(85) تشير بيتيت (Peteet) إلى التركيز على الاتصال بالنساء غير المتزوجات وحشدهن، وأنه على الرغم من أن النساء المتزوجات لعبن أيضا أدوارا مهمة في مجـال الـدعم، فقـد كـانت الكـوادر النسـائية، وأيضـا الذكوريـة، تعتـبرهن غـير متفرغـات، وذلـك لمسـئولياتهن الأسرية. أنظر/ي:

Jule Peteet, Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance (New York: Columbia University Press, 1992).

(86) أنظر/ي:

Brand, Palestinians in the Arab World: Institution Building and the Search of State.

(87) المرجع السابق، ص 94-98

(88) المرجع السابق، ص 133-134:

(89) أنظر/ي:

Rosemary Sayigh, "Palestinian Women and Politics in Lebanon," in Judith Tucker, ed. Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

(90) كانت المسودة الثالثة لهذه الوثيقة عبارة عن مراجعة قامت بها مجموعـات نسـائية من الضفة الغربية لوثيقة صادرة عن تونس/ منظمة التحرير الفلسطينية. أنظر/ي:

Suha Sabbagh, ed. Arab Women Between Defiance and Restraint (New York: Olive Branch, 1996) Appendix A.

(91) كما وردت الإشارة في:

Shena Gluck, "Advocacy Oral History: Palestinian Women in Resistance, " pp. 209. 213; and Joost Hiltermann, Behind the Intifada: Labor and Women's Movements in the Occupied Territories (Princeton: Princeton University, 1991) pp. 133-136.

(92) أنظر/ي: Jad, "Claiming Feminism," p. 233

(93) أنظر/ي: Hiltermann, Behind the Intifada, p. 137

(94) أنظر/ي:

Theresa Thornhill, making Women Talk: The Interrogation of Palestinian Women Detainess by the Israeli General Security Services (London: Lawyers for Palestinian Human Rights, 1992).

(95) حتى في ظل وجود موقف نقدي متعمد تجاه الإسلام، كما في:

Jan Goodwin, Price of Honor, Muslim Women Lift the Veil of Silence on the Islamic World (New York: Plume, 1995) pp. 294-298.

(96) أنظر/ي:

Sharif Kananna, "Women in the Legends of the Intifadhah." In Suha Sabbagh, ed. Palestinian Women of Gaza and the West Bank (Bloomington & Indianapolis" Indiana University Press, 1998).

(97) أنظر/ي:

Islah Jad, "The Feminist Movement in Palestine (A New Approacj)," in Nadia Abdel Wahhab and Amal Abdel Hadi, eds. The Feminist Movement in the Arab World: Intervention and Studies (Cairo" The New Woman, 1996) pp. 157-158; Islah Jad, Patterns of Relations within the Palestinian Family within the Intifadah. In Suha Sabbagh, ed. Palestinian Women of Gaza and the West Bank, pp. 58-61.

(98) أنظر/ي:

Dianne Baxter, "A Palestinian Women's Islamic Group on the West Bank,"" Paper Presented to the 23rd Middle East Stuies Association meetings, Toronto, Canada. 1989; Ziad Abu-Amr,Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza (Bloomingtion' Indiana University Press, 1994).

(99) ليس بناء على: Baxter, "A Palestinian Women's Islamic Group"

(100) أنظر/ي:

Jean-Francois Legrain citing the Independent, 5 June 1991 in AA Defining Moment : Palestinian Isla,ic Fundamentalism" in Piscatori, ed. Islamic Fundamentalisms, p. 8.

ونظراً لأنها إشارته الوحيدة للبُعد الخاص بالنوع الإجتماعي، علينا إذن زيادة البحث.

(101) أنظر/ي:

Rema Hammami, "Women the Hijab and the Intifadhah, " Middle East Report, 20. May-August, 1990; Amal Dawar. Daughters of Palestine, pp. 114-118.

(102) أنظر/ي:

Amal Kawar, Palestinian Women's Rights After Oslo, in Sabbagh, ed. Palestinian Women of Gaza and the Bank, p. 234.

(103) أنظر/ي:

Eileen kuttab, The Women's Studies Program in Palestine; Between Criticism and New vision. A paper presented to the Arab Regional Gender/Women's Workshop. Cairo AUC, May 1-3 1997; and Kuttab "Women's Studies Program in Palestine: Between Criticism an New Vision", Cairo Papers in Social Science, 20, No. 3, (Fall 1997)

(104) أنظر/ي: Jad, "The Feminist Movement in Palestine"

(105) أنظر/ي: Kuttab, "The Women's Studies Program"

(106) هذه الورقة المتوازنة معدلة من مخطوطة كتاب حول التحـولات في حيـاة نسـاء الشرق الأوسط:

Sherifa Zuhur, Empowering Women in the Arab World.

(107) أنظر/ي:

Jennifer Olmsted " Gendered Palestinian Migration in a Glovalizing Economy," in S. Zuhur, ed. Women and Gender in the Middle East and the Islamic World Today (Berkeley: University of California Press and UCIAS, 2003

وقد يجري إدخالها إلى الصيغة التي تُطبع حالياً بجامعة فلوريدا.

(108) أنظر/ي:

Nadia El Cheikh, "The 1998 Proposed Civil Marriage Law in Lebanon: The Reaction of the Muslim Communities, " in Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law, Vole. 5 (1998-9) pp. 147-161; Sherifa Zuhur, "Empowering Women or Dislodging Sectarianism? Civil Marriage in Lebanon, " Yale Journal of Law and Feminism. Vole.14, No. 1 (Summer, 2002) pp. 177-208; Ghada Khouri, "Caught in the Middle: Women in Lebanon." Women's International Net. Issue 13A (September 1998).

مولد أمة عصرية :

تأميم الزواج في مصر في العهد الملكي (*)

تأليف : حنان خلوصى

ترجمة : سامح سمير

على الرغم مما يذهب إليه الباحثون في مسألة النزعة الوطنية في مصر الملكية وما بعدها من أنه "دائمًا ما كان يتم التفكير في الأمة باستخدام صور مستعارة من مجال الأسرة، "([1]) فإنهم استمروا في تجاهل الدور الذي لعبته الدولة في إنتاج نموذج الأسرة النووية العصرية والترويج له ([2]) . حتى هؤلاء الباحثين الذين تطرقوا إلى مسألة المرأة في سياق تناولهم للقضية الوطنية، كانوا يركزون – على نحو يكاد يكون حصريًا – على النساء مقيمين بذلك تعارضًا ثنائيًا جامدًا بين النسوية المصرية والنزعة الوطنية([3]) . على سبيل المثال، في حين تجادل "بيث بارون" بأنه يتعين علينا أن نرى في المشاركة السياسية للمرأة من العشرينيات فصاعدًا استمرارًا للخطوات التي أنجزت في الصحافة النسائية خلال العقود السابقة، فإنها تزعم، رغم ذلك، أن الصحافة الذكورية ذات النزعة الوطنية قد ركزت اهتمامها على الموضوعات السياسية واعتبرتها شاغلها الأساسي في حين ركزت الصحف النسائية على موضوعات تتعلق بالمنزل ([4]). وبينما لفت هؤلاء الباحثون الانتباه إلى الإسهامات "المنفصلة" للكاتبات فإنهم فعلوا ذلك في الفراغ مقيمين بذلك، دون قصد منهم، قسمة ثنائية جامدة إلى حد ما بين المجال "العام" للدولة والذكور من أنصار النزعة الوطنية من جهة والدائرة "الخاصة" الثقافية للمرأة والأسرة من جهة أخرى.

وإذ يتبنى الدارسون لتاريخ مصر في أوائل القرن العشرين تلك القسمة الثنائية بين العاموالخاص فإنهم يرددون أصداء أطروحة "بارثا كاتيريي" حول المجالين الداخلي والخارجي للنزعة الوطنية في السياقات الاستعمارية التي تسعى لاحتجاز النساء في مجال داخلى روحانى داخل نطاق المنزل"([5]). تفترض تلك القسمة الثنائية فصلاً تامًا بين ما يسمى " المجال الداخلي" الخاص بالمرأة والأسرة من جهة والمجال الوطني الخاص بسياسات الدولة من جهة " أخرى.

لا تنجح طريقة التناول هذه في الكشف عن الدور الجوهرى الذي أراد الوطنيون المصريون ورجال الدولة أن تلعبه الأسرة في عملية بناء الدولة الحديثة. خلافًا للأفكار التي يتبناها الباحثون، مثلت الأسرة واحدة من أهم العقائد في أجندة كل من الوطنيين والدولة وليس في أجندة النسويات فحسب. حتى هؤلاء الباحثين القلائل الذين قاموا مؤخرًا بمراجعة لفكرة الانقسام بين المجال السياسي "العام" الخاص بالرجال من جهة، والدائرة "الخاصة" الثقافية الخاصة بالنساء والأسرة من جهة أخرى لم يأخذوا بعين الاعتبار الحملات القانونية التي قامت بها الدولة لتربية رعاياها وتأهليهم للاضطلاع بمهمة تكوين أسر نووية عصرية تكون أساسًا لبناء الأمة الناهضة ([6]).

تشير "إيتيني بالبيار "، بذكاء، إلى أن واحدة من القضايا المهمة التي يتعين على الباحثين في مجال الوطنية والأسرة أن يتناولوها بالدرس هي تدخل الدولة في العلاقات الأسرية – "تأميم الأسرة"([7]). بيد أن "باليبار" تغفل أمرًا أهم : الروابط الأساسية التي تتحكم في بناء الأسرة، أي، مؤسستا الزواج والطلاق. في حالة مصر الحديثة تركز تدخل الدولة غير المسبوق في شئون الأسرة بشكل كبير على قوانين الزواج والطلاق. لا يستطيع الباحثون أن يبدأوا في الحديث عن العائلة أو الأمة قبل أن يقوموا أولاً بدراسة مؤسستى الزواج والطلاق حيث كان العديد من المصريين في العهد الملكي يعتبرون مؤسسة الزواج

بمثابة وهدم جر الأساس في بناء الأمة الناهضة. وقد أفضت المناظرات العامة التي ظهرت في هذا العصر إلى سلسلة من مشاريع القوانين والقوانين التي نظمت الزواج والطلاق خلال العقود الثلاثة التالية. كانت القوانين التي صدرت في مصر الملكية هي آخر تشريعات من نوعها حتى صدور قانون رقم 44 لسنة 1979 الذي منح المرأة مزيدًا من الحقوق في شئون الطلاق وفرض قيودًا على تعدد الزوجات([9]).

وعلى الرغم من أن عددًا من الباحثين قاموا بوصف قوانين الزواج والطلاق في مصر الحديثة فإن قليلين فقط، على فرض وجود أي منهم، هم من حاولوا أن يفسروا كيف ولماذا صدرت هذه القوانين وكيف استقبلتها الجماهير العريضة وكيف يمكن فهمها في سياق النزعة الوطنية المصرية؟. ومالوا بالأحرى للتركيز على تأثير تلك القوانين على مكانة المرأة ([10]). على سبيل المثال يؤكد كل من "جيمس. ن. د. أندررسون" و "جون. ل. اسبوسيتو"، أن "الحالة المزرية التي كانت عليها الزوجات المسلمات" والرغبة في تحسين أوضاعهن في المجتمع المصرى هما، بالترتيب، الدافعان الرئيسان وراء صدور التشريعات الجديدة. على الجانب الآخر ترى "أميرة الأزهرى سنبل" أن تلك التشريعات قد دعمت نظامًا أبويًا جديدًا هو السبب فيما تعانيه النساء الآن من قمع([12]) ، في حين تذهب "مارجو بدران" إلى أن تلك التشريعات قد حافظت على البنية التشريعية للثقافة الأبوية العتيقة ([13]) أما "ميرفت حاتم" و "سيلا بوتمان" فتزعان، خلافًا لذلك، أن تلك القوانين قد مثلت حدًا أدنى من التدخل من جانب الدولة في شئون الأسرة الأبوية([14]) . لم يستهدف المشرعون بالضرورة تحسين أحوال المرأة كما لم يسعوا، عن عمد، لقمعها فضلاً عن تبنى منهج الحد الأدنى من التدخل.

خلافًا للدراسات المشار إليها آنفًا يجادل هذا الفصل بأن الحكومة المصرية سعت لتمرير عدد من القوانين المنظمة للزواج سعيًا للحصول على دور فعَّال في عملية خلق أسرة نووية وطنية و "عصرية". بلغة "باليبار" يمكننا القول أن المشرعين المصريين استهدفوا" تأميم الزواج"، أي خلق أشخاص مؤهلين للحياة الزوجية يضطلعون بمهمة تكوين أسر رشيدة ومستدامة قائمة، إن أمكن، على الزواج الأحادي، والتي ستعمل بدورها كأساس لبناء أمة عصرية خالية من الأمراض الاجتماعية. وقد قام المسئولون بالدولة بمحاولات لإلغاء أو تحجيم قوانين الزواج والطلاق المستمدة من الشريعة الإسلامية والتي اعتبرتها الدولة غير ملاءمة لأمة عصرية .

يحاول هذا الفصل أن يبين كيف أنه في تلك الفترة بالغة الأهمية، التي قام " جيمس ويدين" بتغطيتها في الفصل السابق، تحولت الأفكار المتعلقة بالزواج في مصر الملكية إلى ساحة للصراع الأيديولوجي الملتهب بين الأطروحات المتصارعة التي تتبناها الفصائل المختلفة حول معنى الزواج والأسرة وغايتهما بالنسبة للأمة المصرية الصاعدة. على الرغم من الفكرة القائلة بغلبة وسيادة نموذج الزواج الذي تبنته الدولة، والذي يرى ، أن الزواج كعلاقة مستدامة بين شخصين بالغين، من المهم أن نشير إلى أنه لا الدولة ولا النموذج الذي تبنته خطيًا بهيمنة مطلقة استبعدت كل النماذج الأخرى .

لم تكن التشريعات التي تقترحها الأطراف المختلفة في جهاز الدولة متعددة ومتضاربة في أغلب الأحيان فحسب بل إن عجز تلك الأطراف عن تمرير عدد من التشريعات الرامية إلى الحد من زواج القاصرات وتقليص قدرة الرجال على تطليق زوجاتهم بيسر وفرض القيود على تعدد الزوجات، أعطى أيضًا انطباعًا بالمقاومة الهائلة التي يلقاها هذا النموذج، خاصة في مجتمع كانت فيه مثل تلك الممارسات مبررة ومجازة دينيًا. وكما يشير "ب. ف. مسلم" لا يعد الزواج على الطريقة الإسلامية مؤسسة مستدامة تأخذ بمبدأ الزوجة الواحدة، ويرجع ذلك إلى أنه يبيح تعدد الزوجات وأيضًا إلى السهولة التي يمكن بها للزوج أن يطلق زوجته، حيث إنه يملك الحق في أن ينهى الزواج، نظريًا، في أي وقت يشاء ([15]). ومع ذلك حاول المصريون، خلال الحقبة الملكية، على نحو متزايد، أن يسنوا قوانين من شأنها أن تضع قيودًا على زواج القاصرات والطلاق وتعدد الزوجات. نستطيع أن نبدأ نفهم

الصياغات المتنافسة للقومية المصرية فقط من خلال دراسة تلك الحملات التشريعية التي رعتها الدولة وردود الفعل التي أثارتها تلك الاقتراحات داخل الدولة والقصر وبين النسويات والصحفيين. تحليلاً للمناظرات التشريعية والصحفية في تلك الحقبة من شأنه أن يساعدنا على استجلاء ليس فقط التحديات المتنوعة التي واجهتها نماذج الأسرة ذات الطبيعة السلطوية التي تبنتها الدولة، بل أيضًا كيف أن عددًا من الكتاب المصريين قد استخدموا مسألة الزواج لبناء تصورات شتى لماهية الأزواج والزوجات المصريين. ونظرًا لأن العديد من الوطنيين كانوا ينظرون إلى هوية الشخص كزوج أو زوجة كعنصر جوهري من عناصر الهوية الوطنية، سوف يدرس هذا الفصل ليس فقط كيف حاول المسئولون في الدولة والمشرعون الدينيون والمؤلفون الوطنيون والكاتبات النسويات أن يصنعوا من الرجال والنساء المصريين أزواجًا وزوجات بل أيضًا كيف حاولت الدولة أن تصنع من كل منهما رعايا وطنيين. وهكذا، كان أسلوب التعاطي مع قضية الزواج شبيه بالأسلوب المتبع في التعامل مع "الفلاحين"، "حاملي الطين " الذين تبين "سامية خلوصي" في الفصل العاشر أهميتهم القصوى للمخيلة الأدبية المصرية في الفترة الممتدة من العشرينيات وحتى الأربعينيات.

الحد من زواج القاصرات

مع مطلع القرن العشرين كان قد تم تقليص السلطة القضائية للشريعة الإسلامية والمحاكم التي تطبقها بحيث أصبحت تختص فقط، في الأغلب الأعم، بقضايا الأحوال الشخصية وتحديدًا قضايا الزواج و الطلاق و حضانة الأطفال و الميراث و الأوقاف الدينية ([16]) . وقد حاولت وزارة العدل، في عامي 1915 و 1916، التقدم بمسودة قانون بهدف إدخال مزيد من الإصلاحات على قوانين الأحوال الشخصية، بيد أن تلك التوصيات لم تسفر عن إضافة أي بنود جديدة إلى القوانين القائمة ([17]) . و على الرغم من الإصلاحات القانونية التي تمت في أجزاء أخرى من الإمبراطورية العثمانية، مثل "القانون العثماني لحقوق الأسرة" لسنة 1917، ([18]) فإنه لم يصدر التشريع الذي تبنته الدولة والخاص بالشريعة الإسلامية إلا عام 1920 ([19]) . لقد قوبلت كل المحاولات الرامية إلى إصلاح قانون الأحوال الشخصية بمعارضة شديدة لأن كثيرين كانوا يعتبرون الشريعة الإسلامية "صالحة لكل زمان ومكان" لا يجوز تقديم تأويلات جديدة لها (اجتهاد) ([20]). ومع ذلك قامت الحكومة المصرية عام 1923، ولأول مرة، بوضع حد أدنى قانونى لسن الزواج. ومما له دلالة خاصة أن يشعر رجال الدولة أنهم مضطرون إلى اتخاذ إجراءات لتقنين زواج القاصرات في ذلك الوقت لأن هذا النوع من الزواج، على ما يبدو، كان في طريقه إلى الاضمحلال مع بدايات القرن العشرين ([21]) .

يدل هذا على أن بعض المصريين أرادوا من الحكومة أن تشترع وسيلة جديدة لمراقبة عادات الزواج لدى الجماهير كي تضمن ألا يقدم على الزواج وإنجاب الأطفال إلا المصريون البالغون فقط بغض النظر عما إذا كانت تلك النوعية من الزواج سائدة أم لا.

إن المناظرات التي أدت إلى إصدار هذا القانون الخاص بزواج القاصرات جديرة بالاهتمام حيث إنه جرت في وقت سابق محاولة لإلغاء هذه الممارسة ولكنها باءت بالفشل. في مارس عام 1914 تقدم عضو البرلمان "زكريا بك نيق" للمجلس التشريعي بمشروع قانون خاص بالزواج ([22]) ، يتضمن اقتراحًا بتحديد الحد الأدنى لسن الزواج القانوني للفتيات بسته عشر عامًا. ولقد أثار مشروع القانون هذا جدلاً واسعًا ونقاشات عامة في الصحافة استمرت عدة شهور حيث انخرط المراسلون والقراء على حد سواء في جدل حول عدد من القضايا المتنوعة مثل زواج القاصرات وعزوف الشباب عن الزواج ونفورهم منه، ووجوب أن يتزوج الموظفون العاملون بالدولة ومعنى الزواج وغاياته([23]). ولقد أثار موضوع سن الزواج تحديدًا ردود فعل حامية حيث ناقش القراء السن المناسب للزواج، في مقالات نشرت في الصفحات الأولى ورسائل إلى المحرر طرحوا من خلالها وجهات نظرهم الشخصية واقتراحاتهم القانونية الخاصة. وعلى

الرغم من أن الكتاب الذكور أسهموا بالنصيب الأكبر في إطلاق مناظرات 1914، فإن النقاشات حول السن المناسب للزواج كانت شائعة بين الكاتبات في الأعوام التي قادت إلى مشروع القانون الذي تقدم به "نميق".

على سبيل المثال جادلت العديد من الكاتبات بأن الفتيات اللائي يتزوجن في سن صغيرة يكن عرضة للمتاعب وللموت أثناء الحمل والولادة ولأمراض مثل الهيستيريا ([25]). وبالمثل كان "نميق" يعتقد أن الإناث يخاطرن بصحتهن عندما يقدمن على الزواج في سن مبكرة وقد استشار العديد من الأطباء ليتمكن من تحديد سن السادسة عشرة "المعقول" على الرغم من أنه كان يدرك أن السن المقترحة ستقابل باستياء كبير من المسلمين. وكما أشارت "بارون" لم تستطع السلطات في البلاد الإسلامية أن تجد في الشريعة الإسلامية مرجعًا تستند إليه لتبرير وضع حد أدنى لسن الزواج، لأن النبي محمد كان قد تزوج بأصغر زوجاته قبل أن تصل إلى سن البلوغ ([26]) .

وبالفعل حاول العديد من الأطباء المسلمين أن يدحضوا الاكتشافات التي تقطع بأن الزواج المبكر يمثل خطرًا على الفتيات. وقد قام العديد من الوطنيين ممن أيدوا "نميق" بكتابة رسائل إلى المحرر يجادلون من خلالها بأن الزواج في سن النضوج يضمن أن تتمتع الأم بكفاءة إنجابية مرتفعة وتكون قادرة على تنشئة مواطنى المستقبل من أجل بناء أمة "قوية" و "عفية " في عصر ما بعد الاستعمار. وكما كتب محررو الأهرام " لابد لبناء أمة قوية من ذرية كبيرة العدد حسنة التنشئة ومتعلمة لا يقدر على إعدادها سوى الأمهات الناضجات. الأمة بحاجة إلى أمهات ناضجات لا إلى فتيات" ([28]) .

وبالفعل، فإن الدور الذي أراد الكثيرون أن تلعبه الدولة المصرية في تحديد السن المناسبة للزواج وفرضها بقوة القانون، مستندة في ذلك إلى الاكتشافات الطبية التي قام بها الأطباء، يؤكد ما ذهب إليه "ميشيل فوكو" من أن تكوين الأسرة الحديثة كان، إلى حد بعيد، نتيجة التدخل الطبي – القانوني من قبل الدولة التي سعت إلى إدماج الأسرة النووية والسيطرة عليها وتوظيفها كجهاز لإنتاج " أجساد نظيفة تتمتع بالصحة واللياقة، وفضاء منزلي نقى ونظيف وجيد التهوية ([29]) . ولقد تعرض مشروع القانون الذي تقدم به "نميق" لنقد شديد القسوة من الفقهاء والأطباء ورجل الشارع العادي إلى حد أنه اضطر إلى أن يسحبه ([30]) . بيد أن التراجع عن مشروع قانون "نميق" لم يقض على الجدل الدائر حول السن المناسبة لزواج الفتيات كما برهن على ذلك صدور قانون رقم 56 لسنة 1923. لقد حدد هذا القانون الحد الأدنى القانوني لسن الزواج للإناث بستة عشر عامًا وللذكور بثانية عشر عامًا. وأوجب القانون أن تسجل عقود الزواج وأوجب على القضاة رفض النظر في الدعاوى القضائية إذا كان سن الزوجة أقل من 16 عامًا والزوج أقل من 18 عامًا ([31]). وكا أشارت "مرينالينى سينها" في معرض حديثها عن الهند في ظل الاستعمار، كانت المحاولات الرامية إلى تقنين زواج القاصرات مدفوعة بالتزامها بمشروع الحداثة الوطنية أكثر من اهتمامها بتحسين الأوضاع الاجتماعية والصحية للفتيات مما يعد نقطة تحول جوهرية بين نزع الشرعية عن الاستعمار كوسيط للحداثة من جهة، وبزوغ نموذج "هندى" جديد للحداثة الوطنية من جهة أخرى([32]) . تنم المناظرات التي دارت حول مشروع قانون 1914 والإقرار النهائي لقانون 1923 عن وجود توترات مماثلة بشأن الحداثة الوطنية المعادية للاستعمار في السياق المصرى. كان "بول رابينوف" يجادل بأنه من غير المجدى أن نسعى لإيجاد تعريف للحداثة، وأن الأجدى من ذلك هو أن نستجلي كيف استخدم هؤلاء، الذين نصبوا أنفسهم أوصياءعليها، هذه الكلمة وكيف فهموها ([33]). من الممكن أن يستخدم هذا المنهج في دراسة المطالبات المصرية بالحداثة. تمدنا المناقشات حول زواج القاصرات بدلائل مقنعة عن المخاوف الثقافية والسياسية لدى الكثير من المصريين تجاه الحداثة المعادية للاستعار. وبالفعل، كثيرًا ما اعتبرت فئات متباينة من المصريين من داخل جهاز الدولة وخارجه على حد سواء مؤسسة الزواج ساحة صراع يقومون من خلالها بإنتاج وإعادة إنتاج مفاهيم الحداثة

الوطنية بوصفها شرطًا "للتنوير" و "التقدم" للأمـة المصـرية الصـاعدة ورعاياهـا على حـد سواء.

يتـبين من المنـاظرات الصـحفية الـتي أشـرنا إليهـا سـابقًا كيـف اسـتغل كتـاب ينتمـون لاتجاهات متباينة موضوع زواج القاصرات لطرح رؤيـة نقديـة للمجتمـع المصـرى وتقـديـم تصورات عن ماهيـة الأزواج والزوجـات والرعايـا الوطنـيين "العصـريين". إن النجـاح الـذي حققتـه الدولـة في تحديـد الحـد الأدنى لسـن الـزواج كي تضـمن ألا يقـدم على الـزواج إلا الأفـراد الأصـحاء والمنتجـون لم يمـر دون معارضـة من جـانب كثـير من المصـريين عـلى الـرغـم مـن أنـه حظى بدعم أعضاء الاتحاد النسائي المصرى ([34]) تشير " بـدران" إلى أن قانون 1923 كان بمثابة "انتصارا مبدئيًا، سهلاً نوعًا ما، للنسـويات" ذلـك لأن تحديـد الحـد الأدنى لسن الزواج للفتيات بستة عشر عامًا كان واحدًا من أهم المطالب الـتي تقـدم بهـا الاتحاد النسائي المصرى للحكومة المصرية في يونيو عـام 1923ـ ([35]) لقـد جعـل الاتحـاد النسائي المصرى مـن إصـلاح قانون الأحوال الشخصية واحدة من عقائـده الأساسـية رغم أنه لم يكـن يـدعـو قـط إلى تبني قوانين علمانية بل كان يصر بالأحرى على إصلاحها داخل إطار الشريعة الإسلامية ([36]) . " يسعى إلى إصلاح قوانين الزواج القائمـة ومواءمتهـا على نحو تام مع روح الشريعة في الأمور التي تتعلق بإقامة العدالة بين الأسر وتنظيم الروابـط الزوجية "([37]). تشير حقيقة إلى أنه قد تم اقتراح قانون مماثل قبل صدور هذا القانون بمـا يقرب من عقد إلا أن الاتحاد النسائي المصري لم يكن الجهة الوحيـدة الـتي كـانت تناضـل من أجل تحديد سن الزواج.

لقد واصل أعضاء الاتحاد النسائي انتقـاداتهن للثغـرات الموجـودة في قـانون 1923ـ ([38]) أجـازت الـوزارة الـتي ترأسـها "سـعد زغلـول"، والـتي تـولت الحكم عـام 1924 ، قبـول شهادة ولى العروس كبـديل عن الأوراق المطلوبـة للتحقـق مـن سـنها ([39]) . وبالمثـل أجـازت الدولة للموظف الحكومي المسئول عن إصدار وثيقة الزواج (المأذون) أن يقبـل، عنـد تـحـديـد سـن القاصر، الشهادة الشفهية لاثنين من الشهود كبديل لشهادة الميلاد([40]). لقـد أثارت تلـك الثغرات استياء الاتحاد النسائي المصري وأصر على ضرورة تقديم شهادة الميلاد كإثبات لسن الفتاة([41]). أمـا إذا تعـذر اسـتخراج شـهادة ميلاد، فيجب أن يتم تقـدير سـن الفتـاة المقبلـة عـلى الـزواج عن طريـق فحص طـبي يقـوم بـه اثنـان من الأطبـاء العـاملين بالحكومـة([42]). مـا من المثـير أن نلاحـظ كيـف نظـر النسـويات المصـريات، إلى الدولة، على الأقل في البداية، باعتبارها أداة لترسيخ وفرض التغيير الاجتماعي وكونهن قد لجأن إليها وأهبن بها معناه أنهن آمن بهذا فعلاً أو على الأقل كن يـأملن فيــه. بيـمنـا كــن يـصـورن أنفسـهـن كـمنـاصرات لتحريــر المــرأة عــبر إصـرارهن على إصـدار تشـريعات لتحديـد سـن الـزواج إلا أنهن في حقيقـة الأمـر كن يعملن على تشـجيع التـدخل الطـبي - القانوني للدولة وفرض سيطرتها.

ولقد عالجت الحكومة المصرية تلك القضـايـا كمــا تجـلى ذلـك في قـانون رقم 78 لسـنة 1931 الذي صدر بعد ثمانية أعـوام والـذي عـزز البنـود الموجـودة في دسـتور 1923 بمـا تضمنه من توجيهات للمحاكم بعدم قبول النظـر في قضـايا النزاعـات الزوجيـة مـا لم يكن الزواج مثبتًا بوثيقة رسمية. كما صدرت أيضًا تعليمات للمحـاكم بعـدم النظـر في الـدعاوى القضائية التي لم يبلغ أحد طرفيها، الزوج أو الزوجة، السن القانونيـة([43]). على الـرغم من ترحيب النسويات المصريات بهذه التعديلات فإنهن شـكون من أن الأطبـاء كثـيرًا مـا كـانوا يقومون بتزييف أعـمـار الفتيات. لذا فقد طالبن الدولة بتجـريم زواج القاصـرات ومحاكمـة المأذون الذي يقوم به كان به ([44]) . كان باستطاعة العروسـين القاصـرين الالتفـاف حـول القوانين التي أقرتها الحكومة وذلك بأن يطلبا من الطبيب أو شهود عقـد الـزواج التصـديق على السن المزيفة لهما، وذلـك كي يضـمنا تسـجيل العقـد في السـجلات الحكوميـة. لقـد سعى القانون رقم 44 لسـنة 1933 إلى الحـد مــن مثـل تلـك المحـاولات وذلـك بإخضـاع الأطباء والشهود والمأذون المتورطين فيهـا للمسـاءلة القانونيـة إذا ثبت أنهم "فعلـوا ذلـك عن سوء نية" ([45]) عـلى الـرغـم مـن أن تلك القوانين لم تقض على زواج القاصرات نهائيًا

لكنها ساعدت على الحد منه [46] . لقد كانت تلك القوانين بمثابة محـاولات غـير مباشـرة للحد من زواج القاصرات بصورة كبيرة برفضها توثيـق هـذا النوع من الـزواج أو الاعـتراف به قانونيًا وذلك لأن قليلين فقط هم من كـانوا على اسـتعداد للاسـتغناء عن الحمايـة الـتي يوفرها القانون لزواجهم في المسـتقبل [47] . وكمـا توضـح " جـوديث . ا. تكـر"، " تتمثـل مزايا هذا التوثيق في تحويل اتفاق الزواج إلى وثيقة مكتوبة ودائمـة. عنـدما توثـق زواجـك في المحكمة فإنك تضع بذلك زواجك وما يستتبعه من حقوق والتزامات بين يـدى السـلطة القضائية للمحـاكم الإسـلامية كي تتمكن من أن تلعب دورًا في أي نزاعــات قــد كـان من تنشأ في المستقبل [48] كان من شأن أي إعلان مباشر بعدم شرعيــة زواج القاصـرات أن يعتبر بمثابة عمل من أعمال التأويل(اجتهاد) ومخالف للشريعة ممـا يجعـل من المسـتحيل فعليًا تمرير مثل هذه القوانين [49] .

وبالفعل، حتى بعد صدور عدد من القوانين المختلفة الخاصـة بتقـنين سـن الـزواج اسـتمر العديد من المصريين في المجاهرة بمعارضتهم لهـا. لقـد هـاجم الشـيخ "محمــد بـخيــت" مفتى الديار المصرية سابقًا، قانون 1923 بضراوة بحجة أنه لا يجوز تقييد سلطة المحـاكم الشرعيـة إلا إذا اقتضت المصـلحة العامـة ذلـك على نحــو واضــح ومحـدد [50] . لم يكــن القـادة الـدينيون وحدهم هم من جاهر بمعارضة تلك القوانين، فعلى سبيل المثـال تـقـــدم اثنـان مـن أعضـاء مجلس النـواب بـاقتراح لإلغـاء القـانــون الخــاص بالحـد الأدنى لســن الـزواج تمامًا. ففى الثلاثينيات تقدم "عثمان بك صاوى " و "عبده محمود البرتقـالى"، كـلٌ على حدة، باقتراحات لإلغاء تلك القوانين[51] وهكذا، وجد، داخل جهاز الدولـة نفســه، من يتبنون أفكارًا متباينة عن السياسة التي يتوجب على الدولة انتهاجهـا فيمـا يتعلـق بـالزواج. تشير تلك الاقتراحـات التي طالبت بإلغاء القوانين الـتي تحظـر زواج القاصـرات بالإضـافة إلى الثغرات القانونية في مشروع قـانون 1914 والإخفـاق في تمريـره، إلى أن بعضًـا من التصورات الـتي تبنتهــا الدولـة بخصـوص الأسـرة وسـعت للـترويج لهـا لم تتمتـع بالهيمنـة المطلقة وأن نموذج الأسرة الرشيدة "العصرية" لم يمر بلا عوائق أو تحديات.

بيد أنه لا ينبغي للجدل الـدائر حـول قـانون الأحـوال الشخصـية الـذي اسـتمر طـوال تلــك الحقبـة أن ينتقص من التـدخل غـير المسـبوق من جـانب الدولـة فيمـا يسـمى بالمجــال "الخــاص للأسـرة. لم يتمكن المشـرعون المصـريون في عـامي 1923 و 1931 ومـرة أخـرى عـام 1931 من إيجاد وسـيلة للالتفـاف حـول القـانون الإسـلامي الـذي يجـيز زواج القاصرات فحسـب بـل أوجبوا الزواج أيضًا أن يوثـق الـزواج في النظـام القـانوني. وحـتى عام 1923 لم يكـن توثيق عقـود إجباريًـا في مصـر [52] . فبينمـا كـان من الممكن لعقـود الزواج على الطريقـة الإسـلامية أن تحرر في أي مكان، وقد جرت العادة، حتى 1923، أن تحرر في منازل المسلمين، بدأت الحكومة من الآن فصاعدًا تقحم نفسها في مجـال كــان الكثير من المصريين يعتبرونـه شـأنًا خاصًـا. لقـد جعـل مشـرعو الدولـة من الـزواج خـارج النسق القــانوني للحكومــة أمــرًا محفوفًـا بالمخـاطر على نحـو متزايـد وذلـك بـإعلان أن المحاكم لن تنظر في قضايا النزاعات الزوجية ما لم يكن الزواج موثقًا بشـهادة "رسـمية" صادرة عن الحكومة. كما حاولوا بالمثل فرض مزيـد من القيـود على الطلاق وجعلـه أمـرًا أكثر صعوبة على المصريين من الرجال والنساء عـلى حـد سواء.

الحد من الطلاق

في سياق جهودها المستمرة "لتحديث" الأمة المصرية الصـاعدة، قـامت وزارة العـدل في عامي 1920 و 1929، تحت إشراف لجنة تضم شيوخًا معينين مـن قبـل الدولـة، بتقـديــم قانونين جديدين للأحـوال الشخصـية اسـتهدفا وضـع قيـود على الطلاق. لقـد أثنــى بعــض الباحثين على هذا التشريع ورأوا فيـه توسعًا في الحقوق الممنوحة للمرأة في حين انتقـده البعض الآخر ورأوا فيه تقليصًا لفرصها في الحصول على الطلاق، غـير أن استقصـاء أكثــر تدقيقًا من شأنه أن يظهر أن هذه القـونين لم تمنح الرجـال أو النسـاء مزيـدًا من الحقـوق مقارنة بما سبق. وبالأحرى لقد أفضى تدخل الدولـة في مجـال الــزواج إلى فـرض مزيــد

مـن الـقيـود والتعقيدات على حرية الرجـال والنسـاء، على حـد سـواء، في الحصـول على الطلاق. لقـد كـان الدافع وراء هذا التدخل غير المسبوق من الدولة هو الرغبـة في تـدعيم مؤسسة الأسرة عبر إضفاء مزيد من الاستقرار والاستمرارية على مؤسســة الــزواج مـع الحفـاظ على طبيعتهـا التراتبيـة. لقـد حـاول المسـئولون بالدولـة أن يخفضـوا مـا اعتـبره الغربيـون والمصـريون عــلى حــد سـواء معـدل طلاق بـالغ الارتفـاع. أظهـرت إحصـائيات الطلاق في أوائل القرن العشرين أن معدل الطلاق كان يتراوح بين 30% . و 90% ([53]). ورغم أن هــذه الإحصـائيات مشـكوك في صـحتها فضـلاً عن أن بعضـها غـير موثـق، فإنهـا جديرة بالاهتمام لأنها تعكس إدراك المراقب للواقـع الاجتمـاعي الـذي كـان يرصـده ([54]) . علاوة على ذلك، يشير "كينيث . م. كونـو"، اسـتنادًا إلى بيانـات خاصـة بالنصـف الأول من القرن العشرين، أن معدل الطلاق في مصر هـو الأعلى بين كل الـدول "المسـتقلة"([55]) . وبحســب هــؤلاء الــذين تقــدموا بمشــروع قــانون رقم 25 لســنة 1929، فــإن الرجــال المصريين، خلافًا لروح الإسلام، يستخدمون حقهـم في الطلاق من جـانب واحـد بكثـير من الاسـتهتار والتهـور بـدلاً من اسـتخدامه كملجـأ أخـير. كمـا يوضـحون ضـرورة محاصـرة و "معالجة تلك الأمراض الاجتماعية" مثل حق الرجل غير المقيد في تطليـق زوجتـه، حفاظـًا على مصلحة الأسرة والمجتمع ككل واستقرارهما([56]).

في كتابه "تحرير المرأة"، أثار "قاسـم أمـين"، والـذي يـعـد واحـدًا مــن أهــم المفكــرين القانونيين والوطنيين في أواخر القـرن التاسـع عشـر وأوائـل القـرن العشـرين، عـددًا من القضايا المشابهة.

ورغم أن الكتاب قـد صـدر عـام 1898، فـإن تشـريعات الطلاق التــي صــدرت في مصـر الملكية استندت إلى ما جاء بـه من اقتراحـات متعلقـة بإصـلاح قـوانين الطلاق. ومـع ذلـك علينا أن نتذكر أن قاسـم أمـين لم يكـن أول مصرى يتقـدم باقتراحات لإصـلاح ممارسـات وقوانين الطلاق ([57]) . ورغم أنه أبدى استياءه مـن ارتفاع معدل الطلاق وطـالـب بـجـعــل مؤسسة الزواج أكثر استقرارًا ودوامًـا "مــن أجــل مجتمــع ســليم" لكنــه أقــر بضـرورة إباحــة الطلاق([58]). وهكـذا قـدم أمين نموذجًـا يمكن للزوجـة من خلالـه أن تبـادر بطلب الحصول على الطلاق، فقد طالب بالقطيعـة مـع المدرسـة الفقهيـة الحنفيـة والـتي تعطى المرأة الحـق في الحصول على الطلاق فقط في حالة العجـز الجنسـى للـزوج أو ارتـداده عـن الإسلام أو إذا أدعت زوجة قاصـر، عنـد بلوغهـا ســن الرشــد، أن ولى أمرهــا، عــدا والـدهــا أو جــدها، قــام بتزويجهـا دون موافقتهـا([59]). واقـترح، بـدلاً من ذلـك، أن تأخـذ الحكومة برأى الإمام مالـك في هـذا الشـأن فيكـون للمـرأة الحـق في أن تطـالب قانونيًـا بالطلاق في حالة " ما إذا وقع عليها ضرر من جانب الزوج بـأي شـكل من الأشـكال "([60]). على الرغم من أن أمين كثيرًا مـا يـوصـف بـ"الأب الروحي للنسوية العربية" وجرت العادة على اعتبار كتابه النص النسـوى المؤسس في مصر بسبب ما جاء مطالبـة بإصـلاح أحـول النساء([61])، إلا أن العديد مـن الباحثين انتقدوا التقدير المبـالغ فيـه لأفكـاره لافـتين الانتبـاه إلى أنه لم يكن كاتبًـا نـسـويًـا يـؤمن بالمسـاواة التامـة بين الجنسـين. بيـد أن أفكـار أمين حــول الــزواج والطلاق والأســرة([63]) جــديرة بالدراســة والبحث تحديــدًا لأن الوطنــيين والنسويات ومشرعي الدولة قد تبنوها بعد مـا يزيـد على عقـدين من الزمـان. تكشـف لنـا آراؤه حول حق المرأة في طلب الطلاق أنه لم يكن يؤمن بحق المرأة في التمتـع بحقــوق قانونية مساوية للرجل في هذا الصدد. ففي حين كان يؤمن بحـق الـرجــل لأي سـبب من الأسباب كان يرى أن المرأة من حقها أن تطالب بالطلاق فقط إذا كانت متزوجة "بمجرم، أو فاسد او كافر تستحيل الحياة معه"، أو "إذا وقع عليهـا ضـرر من جـانب الـزوج على أي نحو من الأنحـاء "([64]). . علاوة على ذلـك، بينمـا اقـترح أن تضـع الزوجـة في عقـد زواجهـا شرطًا يعطيها الحق في طلب الطلاق، وهو الأمـر الـذي يجـيزه مـذهب الإمـام أبي حنيفـة الذي تعتنقه الأغلبية ([65])، إلا أنه اقترح أن تلجـأ الزوجـة، أولاً، إلى قـاضٍ في طلب الطلاق وذلـك لأن " وضـع أمـر الفصـل في طلب الطلاق بين يـدى قــاض مــنّ شــأنه أن يخفض معدلات الطلاق إلى الحد الأدنى ويسـاعد على تقويـة مؤسسـة الـزواج" ([66]) . وهكـذا لم يكن الدافع وراء ما طرحه أمين من أفكار هو تعزيز حق المـرأة في الحصـول على الطلاق

بـــل الحفـاظ على مؤسسـة الـزواج. لقـد تبـنى المشـرعون المصـريون في العشـرينيات الاقتراحات التي طرحها أمين بخصوص القطيعة مع الفقه الحنفي والاعتماد، بدلاً من ذلك، على الفقـه المـالكي والشـافعي من أجـل تعزيـز حـق المـرأة في طلب الطلاق[67]. لقــد ابتعـدت قوانين الطلاق في مصر الملكية عن المذهب الحنفي بتبنيها عناصـر مسـتمدة من المـدارس الفقهيـة الثلاث الأخـرى على نحـو انتقـائي(التخـير) ومـزج عناصـر متباينـة مــن المـدارس المختلفة(التوفيق) [68]. على سـبيل المثـال، حـدد قـانون رقم 25 لسـنة 1920 ثلاث حالات يحق للمرأة فيها الحصـول عـلى حكم قضائي بالطلاق: (1) تقاعس الزوج عن إعالة الزوجة ماليـًا (مـادة 4) ؛ (2) تقاعس الزوج عن إعالتها ماليًا بسبب غيابه أو اختفائه (المادتان 5 و 7)ـ ؛ـ (3) إصابة الزوج بمـرض مـزمن أو لا شـفاء منـه كـالبرص أو الجنـون شريطة ألا تكون الزوجة علمت به عندما تزوجتـه أو أن يكون قد أصيب به بعد توقيع عقـد الزواج (مادة 9) [69].

يستند الشرطان الأوليان إلى الإلزام المعروف الذي فرضـه الإسـلام عــلى الــزوج بإعالـة زوجته ماليًا في حين أدخل الشرط الثالث عنصرًا جديدًا، ألا وهو المرض. وبالفعـل، كانــت الحالة الوحيدة، فيما يتعلق بالصحة والمرض، التي ، يسمح فيهـا المـذهب الحنفى للزوجـة بالحصول علي الطلاق هو العجز الجنسي للزوج. أما الآن فيرى المشرعون المصريون أنـه يحق للزوجة أن تحصل على الطلاق إذا كان زوجها مريضًا. وكمـا هـو الحـال في النقاشات التي دارت حول زواج القاصرات، اعتبرت الأجسـام السـقيمة والمعتلـة غـير صـالحة لبنـاء الأمة الناهضة. لم يكن هذا الخطاب جزءًا لا يتجزأ من الحركـة الدوليـة الأوسـع لمنـاظرات دعـاة الإصلاح وتحسين السلالة البشرية والتي انخرطت في النقاشات الـدائرة في القـارة الأوروبية حول الأجساد في البلاد المستعمرة فحسب [70] ، بـل ترجــع جــذوره أيضًــا إلى أوائــل الـقــرن التاسـع عشـر. لقـد تم إطلاق عـدد من حملات الصـحة العامـة تحت حكم محمد على (1805 ـ 1848) بهدف بناء الدولة وتزويد المشاريع العسكرية بحاجتهـا مـن أجسـاد قـويـة تتمتع باللياقة وقوة التحمل يمكن تعبئتها، عند الحاجة، لتكـون ذخـرًا للدولـة وتسـد حاجتهــا مــن العمالـة الـتي تعمـل بنظـام السـخرة [71] . لقـد تزايـدت، في مصـر الملكية، النقاشات حـول حاجـة الدولة للأجساد السليمة والقوية [72]

على سبيل المثال في عام 1923 نصحت إحدى الدوريات النسائية الشـباب بضـرورة أخـذ الحالة الصحية للشريك بعين الاعتبار عند الإقدام على الزواج وجـادلت بـأن اعتلال الصـحة "سـوف يـؤثر بالسـلب على صـحة الأطفـال فيتحـول الـزواج إلى جريمـة في حـق النفس والذرية والأمة على حد سواء. [73]

كما ناشد آخرون الدولة أن تلعب دورًا محوريًـا للتأكـد من أن حـق الـزواج لــن يـمـنــح إلا للمصريين الأصحاء. فقد اقترح أحد الكتاب، الذي انتقد بشـدة تلـك العـائلات التــي تقــوم بتزويج أبنائهـا وبناتها "المعتلين"، ان تصـدر الدولـة قانونًـا يلـزم الـزوجين المقبلين عــلى الـزواج بتقديم شهادة صحية من طبيب معتمد لدى الدولة تثبت خلوهما من الأمراض "لمـا لذلك من أهمية قصوى بالنسبة لصحة الأبناء. "[74] لقد أراد العديد من الوطنيين أن يقصـر حق الزواج والإنجاب على الأصحاء فقط لأنهم اعتبروا أن الأسرة القوية هي - حجر الزاوية في بناء الأمة. لم يرتبط الخطاب حـول الأسـرة السـليمة بـالمرض والإنجـاب فحسـب بـل بالسلامة الاقتصادية أيضًا. يحق للزوجة، قانونًا، أيضًـا أن تطـالب بـالطلاق في حالـة عجــز الـزوج أو امتناعـه عـن إعالتها ماليًا. ومع ذلك أوصـت الحكومـة المحـاكم بضـرورة تـوخي الدقة عنـد استقصاء الأحوال المالية للزوج قبل أن تصدر حكمـا بـالطلاق [75]. في مجتمـع لم يكن يستسـيغ كثـيرًا فكـرة أن تأخـذ المـرأة بزمـام المبـادرة في طلب الطلاق، اعتـبر المشرعون الطلاق الذي يـتـم عـن طـريـق القضاء ملائمًا فقـط إذا كـان الغـرض منـه هـو الحفاظ على المصلحة الاقتصادية للأسرة. وقد قام أحد الكتاب بتلخيص هـذا الوضـع قـائلاً بأن الزوجة التي يرفض زوجها أن يطلقها ينتهى بها المطاف إلى أن تعيش كلاجئة لا تملـك أي وسيلة قانونية للمطالبة بنفقة أو للزواج مرة أخـرى وأنه من مصلحة الأمة المصرية أن تسمح لهؤلاء النساء التعيسات بالحصـول عـلـى الـطـلاق والزواج مرة أخرى[76].

وعلى الرغم من أن المشرعين استجابوا بشكل كبير لدعوات الإصلاح تلك، فإنه قد تعين الانتظار لعقد كامل قبل أن يتم الإقرار بعامل آخر كسبب يعطى للزوجة الحق في طلب الطلاق ألا وهو إساءة معاملة الزوجة. بينما تجاهل قانون سنة 1920 ما اقترحه أمين بخصوص حق الزوجة في طلب الطلاق " إذا وقع عليها ضرر من جانب الزوج بأى شكل من الأشكال "، تبني قانون 1929 هذا الاقتراح ([77]) فقد نصت المادة السادسة من القانون رقم 25 لسنة 1929 على أنه يمكن للقاضي الشرعى أن يصدر حكمًا بالطلاق البائن إذا استطاعت الزوجة أن تثبت بالدليل القاطع وقوع ضرر عليها من جانب الزوج واستحال الصلح بينهما([78]). غير أنه لم يتم تعريف مفهوم الضرر على نحو صريح ومباشر وتمت الإشارة فقط إلى أنه يفضي إلى الشقاق ويجعل من المستحيل قيام علاقة زوجية هادئة خالية من المنغصات، وهكذا فقد ترك أمر تقرير وقوع ضرر من عدمه إلى التقدير الشخصى للقاضي (الذكر)([79]) . في حين أنه من الصعب أن نعرف، على نحو مؤكد، كيف فسر القضاة، كل على حدة، تلك القوانين الجديدة إلا أنه من المرجح أن الاستقلال الكبير الذي تمتع به القضاة في مصر العثمانية، حيث كان بوسعهم الانتقاء من المدارس الفقهية الأربع، لم يعد موجودًا بعد تقنين وتوحيد قوانين الأحوال الشخصية على مستوى البلاد([80]). علاوة على ذلك، من المرجح أنه خلال القرن العشرين كان القضاة في مصر يشعرون بضغوط لتنفيذ تلك القوانين الجديدة، حيث كانوا قد تحولوا إلى موظفين حكوميين وباتت كل شئونهم من أجور وترقيات ونقل وتقاعد، إلى حد بعيد، في يد دولة علمانية([81]).

إذا أخذنا بعين الاعتبار الدور التدخلي الذي بدأ النظام القانوني يلعبه في حياة المصريين نساء (ورجالاً) عبر التحكم في أمور الزواج والطلاق والطبيعة الإشكالية لدعاوى الطلاق التي تتم بمبادرة من المرأة، يصبح من الصعب علينا أن نزعم أن هذه القوانين مثلت مكاسب كبيرة للنساء. على سبيل المثال وفيما يتعلق بالمجموعة الثانية من الأسباب التي تبيح الطلاق، بوسع المرأة، عند غياب زوجها أو فقدانه، أن تتقدم بطلب للطلاق استنادًا فقط إلى عدم تمكنه من إعالتها ماليًا (النفقة)، أي أنه يتعين عليها إثبات أنه لا يرسل لها نقودًا و لم يترك لها ما يكفي لإقامة أودها([82]). فإذا لم يتمكن الزوج من إرسال النقود أو دفعها بنفسه في الموعد النهائي الذي يحدده القاضي يمكن للقاضي في هذه الحالة أن يصدر حكمًا بالطلاق. ومع ذلك فحكم الطلاق في هذه الحالة رجعي بمعنى أنه يمكن إلغاؤه إذا عاد الزوج وأبدى استعدادًا لإعالة زوجته([84]) . أما إذا كان الزوج مفقودًا ولا توجد أي معلومات عن مكانه يتعين على الزوجة أن تنتظر أربع سنوات من تاريخ تقدمها بطلب الطلاق ثم تبدأ فترة العدة (الفترة التي يتعين على الزوجة أن تنتظرها قبل أن يسمح لها بالزواج مرة أخرى) والتي حددها القانون بأربعة أشهر وعشرة أيام يمكن للقاضى بعدها، نظريًا، أن يصدر حكمًا بالطلاق ([85]) . بعد انقضاء فترة العدة يحق للزوجة أن تتزوج رجلاً آخر لكن في حالة ظهور زوجها قبل إتمام الزواج فإنها تكون ملزمة بالرجوع إليه ([86])

لقد استخدمت وزارة العدل تشريعات الأحوال الشخصية لخلق وسيلة تستطيع بواسطتها مراقبة رعاياها من الذكور والتدخل في حياتهم الزوجية. فقد تناول القانونان الصادران في عامي 1920 و 1929 معاناة زوجات السجناء على خلفية ما اقترحه "أمين" من ضرورة منح الطلاق لزوجات المجرمين. وبالفعل، كتب العديد من المصريين عن الظلم الذي ينطوي عليه النظام القانوني الذي من خلاله " ننكر على المرأة حقها في الحصول على الطلاق من زوجها حتى لو حكم عليه بالسجن المؤبد، مما يهدد بتدمير حياتها وتلطيخ شرفها بعار ذنب لم تقترفه " ([87]) . في حين نصت الفقرة الخامسة من قانون سنة 1920 على أنه حتى إذا كان مكان الزوج المسجون معروفًا لا يحق لزوجته أن تبدأ في إجراءات الطلاق طالما استمر في إعالتها([88]) ، نصت المادة رقم 14 من قانون سنة 1929 على أنه يحق للزوجة التي يحكم على زوجها بالسجن ما لا يقل عن ثلاث سنوات أن تتقدم بطلب للحصول على الطلاق بعد مرور عام على الأقل على انفصالهما ([89]).
لقد أثارت تلك المادة سخط بعض المصريين. على سبيل المثال، نشر المحامي المصري

الوطني الشهير "محمد حسين هيكل" ، الـذي شـغل منصـب وزيـر التعليم ورئيس مجلس النواب في فترة الأربعينيات، مقالة في جريدة "الأهرام" يهاجم فيهـا القـانون على أسـاس أنه "يمثل خطرًا يهدد بإفساد القيم والأخلاق مـن ناحيـة، وبتـدمير كيـان الأسـرة من ناحيـة أخرى، "ذلك لأنه يجبر الزوجات، كي يقنعن القاضي بإصـدار أحكـام طلاق لصـالحهن، على الاعتراف بخشيتهن مـن الفتنة إذا ظللـن مرتبطـات بأزواج غائبين في السـجن ([90]) . كـان هيكل يرى، وهو المثقف الـذي كـان يوصف بأنــه مــن أنصـار التحـديث الشـامل للمجتمـع المصرى على النمط الغربي" في فـترة العشـرينيات([91]) ، أنــه لا يجب أن تـؤتمن المـرأة على الحق في المبادرة بتطليق زوجهـا لمـا قـد يمثلــه هــذا مــن تهديـد للفضـائل العامـة وللأسرة كنواة للمجتمع ([92]) . الجدير بالذكر أن هيكل لم ير في الطلاق الـذي يتم بمبـادرة من الزوج مساسًا بفضائل الأمة أو تهديدًا لدعائمها.

ولقد قام "عبد الحميد حمدى"، رئيس تحرير صحيفة السفير، بالرد على ملاحظــات هيكـل مجادلاً بأنه " لا يجب أن يتحول الزواج إلى علاقة قسرية يكـون للـزوج وحـده فقـط الحـق في فسخها" وحث وزارة العـدل على السـعى لتحـديث قـوانين الأحـوال الشخصـية والـتي تتسم "بالسخف" و"عدم ملاءمتها لطبيعـة زمننـا([93]) . وفى حين انتقــد "حمــدى" قـوانين الشريعة الإسلامية التي اعتبرها لا تعطى المرأة حقوقًا كافية فيما يتعلـق بـالطلاق، حـرص في الوقت نفسه على ألا ينتقد الإسلام انتقـادًا مباشـراً. وبـالأحرى، كـان يـؤمن أنـه بوسـع مشرعى الدولة العثور في الإسلام على عناصـر لتعزيـز عمليـة إصـلاح القـوانين المنظمـة للحياة الزوجيـة من أجل استعادة المعنى الحقيقي والأصـيل للـزواج وليس معنـاه الـراهن الذي يجعل منه عقداً يمتلك الزوج بمقتضاه زوجته"([94]) يؤكد الموقف المعلن لحمدى كما تجلى في ما نادي به مـن إصلاح يتم داخل إطار التقاليد الخطابية الإسلامية، ما ذهبت إليـه "أمنية شاكري" مـن أنــه "حـتى دعـاة الإصـلاح على النمـط الغـربي، . . . . قـاموا بطـرح مشاريعهم كدفاع عن الإسـلام ونقـد "للتقليـد". ولقـد تم تصـوير مشـروعاتهم، في الأغلب الأعم، على أنهـا محـاولات للبرهنـة على أن "الإسـلام الحقيقي" يتوافـق تمامًـا مـع روح الحداثة. "([95])

وقد اتفق كاتب آخر مع الآراء التي طرحها "حمدى" وجادل بأن المعـدل المرتفـع لحـوادث لانتحار وجرائم قتل الأزواج التي ترتكبها الزوجات التعيسات وتملأ أخبارها الصحف – فضلاً عن حوادث انتحار النساء بصفة عامة كما بينت "شـون لوبـيز" في الفصـل الثـالث عشـر- سيواصل الارتفاع ما لم يتم منح النساء وسيلة قانونية لإنهاء حياة زوجيـة لا تحتمـل. ورغم أن العديد من الكتاب ساندوا حق المرأة في المطالبة بـالطلاق ليس باسـم المسـاواة بين الجنسين بل بالأحرى كوسيلة لتعزيز المصلحة الاجتماعية للأمة، فإن بعضهم كان أكثر حدة وصلابة في مناداته بإصلاح مؤسسة الزواج من البعض الآخر. على سبيل المثال طالب أحد الكُتـاب، ويـدعى "عبـد الحميـد الـبرقوقى"، الحكومـة المصـرية بإصــدار قـانــون مـوحــد يـمـنـح النساء والرجال والمسلمين والأقبـاط حقوقًـا متسـاوية في الحصـول على الطلاق. وقد جادل بأنه مـا لم يقترن الزواج بـالحق في الحصـول على الطلاق فإنـه يصـبح مرادفًـا للعبودية والاسترقاق، وأن الأمة التي تحرم الطلاق تجعـل شـبابها يخـافون الـزواج خـوفهم من السجن ([97]) .يد أن تلك الأفكار كانت نادرة الوجود حتى بين النسويات .

وعلى الرغم مما أسفر عنه قانون سنة 1920 مـن تــدخل في حيــاة الــذكور "الخاصـة"، وبخاصة الأزواج المفقودين والمسجونين والمرضى، فإنه لم يتم تقنين الطلاق الــذي يــتم بمبادرة من الذكر إلا مع صدور قانون رقم 25 لسنة 1929. لقد كان هـذا القـانون بمثابـة قطيعة مـع قـانون عـام 1920 ليس فقـط لأنـه زاد من فـرص المـرأة في الحصـول على الطلاق بـل أيضًا لأنه حاول أن يقيد، قليلاً، حـق الرجـل في الطلاق من جـانب واحـد. لقــد سـعى قـانـون رقم 25 لسنة 1929 إلى وضـع ضـوابط ليمين الطلاق بالوسـائل التاليـة : يعتبر اليمين الـذي يتم النطق به تحت تأثير الخمر أو الإجبار بـاطلاً (الفقـرة الأولى)؛ يعتـبر اليمين الذي يتم النطق به بهدف تهديـد الزوجـة أو طـرف ثـالث وإجبـاره على فعـل معين لاغيًا (الفقرة الثانيـة)؛ يعتـبرً يمين الطلاق معـبرًا عن نيـة طلاق واحـدة فقـط حـتى لـو تم

التلفظ به عدة مرات في الجلسة الواحدة (يتوجب التلفظ بثلاثة أيمان في ثلاث مناسـبات منفصلة حـتى يعتـبر الطلاق سـاريا) (الفقـرة الثالثـة)؛.؛ تعتـبر كـل التعبـيرات الضـمنية أو المجازية لاغية إلا إذا توافرت بالفعـل نيـة الطلاق (الفقرة الرابعة) ([98]). تعد الصياغة التي قام بها المشرعون للمادتين الثانية والثالثة بمثابة قطيعة جذريـة نظـرًا لافتقارهمـا إلى أي أساس في المدارس السنية الأربــع كـــا تفهمهـا الغالبيـة العظمى ([99]) وبـدلاً من ذلـك تم الاستشهاد بمجموعة من الفقهاء خالفت آراؤهـم المذهب الحنفي الذي يعتبر يمين الطلاق ملزمًا في كل الأحوال حتى لو تم التلفظ به تلفظـًا غـير مباشـر أو تحت الإكـره أو بسـبب الإهمال أو على سبيل المزاح أو تحت تأثير السكر.

رحبت العديد من الكاتبات، في مصر الملكية، بالقيود القانونيـة الـتي فرضـتها اللجنـة على حق الطلاق من طرف واحد الذي يتمتع به الرجال دون النساء. وكما هو الحال مع الكُتــاب الذين أسلفنا الحديث عنهم، قامت عضوات الاتحاد النسائي المصرى بتسليط الضـوء، عـبر صفحات الصحف الخاصة بهم، على تعسف الرجال في استخدام حق الطلاق. عبرت بعض الكاتبات الأخريات عن استيائهن، بنبرة ملؤهـا الحسـرة والمـرارة، من يمين الطلاق الـذي يجعل الرجال يتسرعون في تطليق زوجاتهم بدون تبصر. وقد مضت إحدى الكاتبـات بعيـدًا إلى حد المطالبة بتحريم الطلقة الثلاثية تمامًا : " لو أدرك الـزوج المتهـور أن بـاب الطلاق مغلق في وجهه وأنـه ليس من السـهل عليـه التخلص مــن شـريكة حياتـه فسـيجد نفسـه مجبرًا على الالتزام بالقانون. . . أما إذا ترك باب الطلاق مفتوحًا على مصراعيه لكل رجـل غير عاقل ومتهور. ... ستكون النتيجة هي تزايـد عــدد المطلقـات وستنتشـر الفوضـى بين الأسر وتسوء أحـوال الأطفـال الـذيـن لمـن يـجـدوا في هــذه الحالــة مــن يـقــوم عــلى تربيتهم فينشأون مشرديـن جهلاء. "([101])

لقد ابتعد المشرعون الوطنيون عن التفسير الذي تبنته المدارس الفقهية والذي كان يعتـبر الطلاق بائنًا إذا تم التلفظ به ثلاث مـرات منفصـلة خلال فـترة الانتظـار. والطلقـة البائنــة تعنى، على سبيل المثال، أنه يتعين على الزوج أن يعقد على زوجته من جديـد ويـدفع لهــا بـائنـة جديدة كي يستطيع أن يستأنف حياته الزوجية معها. أما الطلاق الـرجعي فمعنـاه أن يحتفظ الزوج بالحق في رد زوجته خلال فترة الانتظار رغمًا عنها ودون الحاجة إلى تحريـر عقـد زواج جديـد أو دفـع بائنـة جديـدة ([102]) . على الـرغم من أن تلـك المحـاولات لتقييـد الطلاق البائن تبدو للوهلة الأولى في صالح المرأة، فـإن نظـرة أكـثر تـدقيقًا من شـأنها أن تكشف لنا أن الغاية الحقيقية للمشرعين الوطنيين لم تكن بالضرورة حمايـة الزوجـات من يمين طلاق متسرع له، رغم ذلك, نتائج دائمة. وفي الحقيقة من الممكن أن يجـادل المـرء بأن الطلاق الرجعي أكثر قدرة على حماية مؤسسة الزواج من الطلاق البائن. وهكـذا فقـد حاول هؤلاء الذين صاغوا مشروع قانون عام 1929 أن يجعلـوا من الـزواج مؤسسـة أكـثر استدامة واستقرارًا من خلال الفقرة الخامسة التي تنص على اعتبار الطلاق رجعيًا في كل الأحوال ما عدا الطلاق للمرة الثالثة، أو الطلاق الذي يحدث قبـل إتمـام الـزواج أو الطلاق على مال ([103]).

ومن المثير أن نلاحظ أن الذين تقدموا بمشروع قانون سنة 1929 لم يأخذوا بالنظام الذي إقترحه أمين فيما يتعلق بالطلاق الذي يتم بمبادرة الزوج والـذي بموجبه يتعين على الـزوج أن يصرح بنيته في الطلاق أمام قـاض شـرعي أو موظـف حكـومي مختص يقــوم بــدوره بتعيين محكمين للنظـر في طـلـب الـطـلاق. في ظــل النـظــام الــذي اقترحــه أمين، إذا أخفـق المحكمـون في الصـلح بين الـزوجين يتعين عليهم أن يرفعــوا تقريـرًا إلى قـاض أو موظف حكومى كى يسمح – عندئذ فقط – للـزوج بتطليـق زوجتـه. في ظـل هـذا النظـام يعتبر الطلاق قانونيًـا فقـط إذا تم أمـام قـاض أو موظـف حكـومي وفي حضـور اثـنين من الشهود وتحرير وثيقة رسمية موقعة ([104]) . من الواضح أن أمين لم يكن يعتـبر أن النظـام الذي اقترحه يسلب الرجـل حقـه في الطلاق لأن الـزوج لم يكن ملزمًـا بتقـديــم مـبررات لرغبته في الطلاق. كـان يـرى، بالأحرى، أن نظامه يحمى الأسرة والنساء المصريات مـــن

الأزواج الـذيـن قـد يقدمون على تطليق زوجاتهن في سـورة غضـب دون أن تكـون لـديهم الرغبة الحقيقية في ذلك.

وحقيقة أن مشرعى الدولة لم يضعوا هذا النموذج موضع التنفيذ، والذي كان من شـأنه أن يقيد حق الرجل في الطلاق من طرف واحـد، يـدل على أنهم كـانوا غـير مسـتعدين لتقييـد حق الذكر في الطلاق تقييدًا تامًا. وبالفعل، في عام 1943، ومـرة أخـرى في عـام 1945 تقدمت وزارة الشئون الإجتماعية بمشروع قرار يشرط حق الـذكر في الطلاق من طـرف واحد بالحصول على إذن من المحكمة وفقط بعـد أن يقـوم قـاض بتقصـى سـبب الطلاق وبعـد أن تستنفد كل المحاولات للصلح بين الطرفين. في ظل هذا القـانون يعـاقب الـزوج الـذي يقـوم بتطليق زوجته دون إذن من المحكمة بالغرامة أو السجن أو الاثـنين معًـا، بيـد أن هذا المشروع المثير للجدل لم يتحول قط إلى قـانون نظـرًا للمعارضـة الشـديدة الـتي قوبل بهـا ([105]). . يكشف الفشل الذي باءت به محاولات إصدار هذا القانون أن مثـل تلـك المحاولات الجريئـة الـتي استهدفت جعل مؤسسة الـزواج أكـثر اسـتقرارًا ودوامًـا لم تلـق قبولاً من كثيرين.

ويبدو أن المسئولين بالدولة قد نجحوا في مسـعاهم للحـد من الطلاق عن طريـق التـدخل بوسائل قانونية. فبحسب العديد من الباحثين انخفض معدل الطلاق بانتظـام عـلى امتـداد القرن العشرين من 16% سنة 1935 إلى 9.26% سنة 1991([106]) وعـلى الـرغـم مـن أن معدل الطلاق قـد انخفض مـن 25.22% في الثلاثينيـات إلى 2.26 ٪ في الأربعينيـات، فإن المصريين استمروا، على نحـو مفـارق، يشـكون ممـا لمسـوه من ارتفـاع متزايـد في معـدلات الطلاق خلال تلـك الفـترة ([107]) . ففي عـام 1933، على سـبيل المثـال، انتقـد المصلح الإجتماعـي البـارز "محمد فريد جنيدي" معدل الطلاق المرتفع والـذي أرجعـه إلى تعسف الرجال في استخدام حق الطلاق ([108]) وكان يرى أن مشكلة الطلاق " واحـدة مـن أهـم المشـاكـل الـتي تقـض مضاجع المجتمع وتعتبر السبب الرئيس لفساد الأخلاق خاصـة أخـلاق النشء."([109]) وبالمثل، في عام 1949 جادلت النسوية المصرية "درية شفيق" بـأن مصر تعاني من واحد مـن أعلى معـدلات الطلاق في العـالم : "إن ثلث عـدد الـبيوت الـتي يتم إنشاؤها في بداية العـام يـتـم تـدميرها عنـد نهايتـه. وهكـذا، فـإن حياتنـا مهـددة على الدوام بكلمة قد يتفوه بها أحمق أو سكير أو شخص جاهل بالفضائل الإجتماعية والدينيـة " ([110]) وعـلى الـرغـم مـن أن "شفيق" شكت مر الشكوى من معدل الطلاق المرتفع، فإنها دافعت عن حق المرأة في الطلاق. فعندما سعت الملكة فريدة للحصـول على الطلاق من الملك فاروق(حكم 1936 –ـ 1952) أشـادت "شفيق" بالخطوة التي أقدمت عليها هـذه الملكـة التي عانت كثيرًا مـن علاقات زوجها العاطفية التي كـانت تتم على مـرأى ومسـمع من الجميع. " في مقابل حريتها، تخلت فريدة عن العرش في واحدة من اللفتـات الرائعـة في تاريخ المرأة المصرية. ملكة تهبط سلالم القصر بكامل إرادتها تاركـة وراءهـا الشـرف والمجد وحتى بناتها الثلاث وتـذهب لتجـد، تحت سـقف أبويهـا أجمـل عـروش العـالم على الإطلاق: عرش الحرية." ([111]) لم تـدع "شـفيق" إلى التوسـع في حــق المـرأة في طلب الطلاق فحسب بل طالبت أيضًا بإلغاء تعدد الزوجات كليــة وهــي الممارسـة الـتي سـوف يحاول بعض المسئولين في الدولة المصرية تقييدها والحد منها.

تعميم الزواج الأحادي

فـي عـام 1926 قام مجلس الوزراء بتشكيل لجنة ترأسها كل من وزير العـدل "زكي أبـو السعود" والشـيخ "محمـد مصـطفى المـراغي"، وكلفهــا بصـياغة مشـروع قـانون معــدل للأحـوال الشخصـية. وقـد اسـتهدفت معظم المقترحـات الـتي قـدمتها اللجنـة الحــد مــن ظـاهرة تعـدد الزوجـات، ([112]) بمـا في ذلـك حـق العـروس في ان تضـع في عقـد زواجهـا شرطًا ينص على حقها في الحصـول على الطلاق إذا أراد زوجهـا أن يتخـذ لنفســه زوجــة ثانيـة و/ أو ان يقـوم زوجها بتطليق أي زوجة يكون قـد اقـترن بهـا قبـل زواجـه منهـا([113]). علاوة على ذلك، اقترحت اللجنة أن يحظر على الموظفين أن يوثقوا عقد زواج ثان لرجـل

متزوج بالفعل دون إذن من القاضي المحلى والذي يتعين عليه بدوره أن يقرر ما إذا كـان الرجـل قـادرًا على أن يعـدل بين الزوجـتين وعلى أن يعيــل زوجــة ثانيــة ([114]). وعــلى الـرغـم مـن أن تلك المقترحات الـتي اسـتهدفت الحـد من تعـدد الزوجـات لم تتحـول إلى قوانين فإن التشريعات المقترحـة والجـدل الاجتماعي الواسـع الـذي دار حولهـا مثلت أول محاولة تقـوم بـهـا الدولة في التاريخ المصرى لتحـريم تعـدد الزوجـات ولفتت الانتبـاه إلى الخطابات الوطنية الصاعدة في الصحافة التي سعت إلى تعميم الـزواج الأحـادي من أجـل بناء أمة عصرية.

تكتسب المحاولات التشريعية التي استهدفت الحد من تعـدد الزوجـات أهميـة متزايـدة إذا أخذنا بعين الاعتبار حقيقـة أن ظـاهرة تعـدد الزوجـات لم تكن شـائعة وكانــت، عــلى مــا يـبـدو، آخذة في الانحسار في أواخر القرن التاسـع عشـر وأوائـل القـرن العشـرين. وفقًـا لتعـداد السـكان الـذي تم في عـام 1907 بلـغ معـدل تعـدد الزوجـات 6 ٪ وبعـد عقـد من الزمان، عـام 1917، كان 4.8% من الرجال المصريين لديهم أكثر من زوجة (116). يؤكد كل من "تكر" و "كونو", استنادًا إلى أرشيف المحاكم الشرعية ووثائق التعــداد، أن تعــدد الزوجات لم يكـن شـائعًا في القرن التاسع عشر بأي حال من الأحـوال. تقـترح "تكــر" أن هـذا المعـدل المنخفض بين الفلاحين قـد يكـون راجعًـا إلى الظـروف الماديـة حيث تحـول ندرة الموارد دون القدرة على إعالة زوجة ثانية ([117]). ويشير "كونو" بالمثـل إلى أن تعـدد الزوجات لم يكن شائعًا بين العائلات التي لا تنتمي لطبقة الأعيان في الريـف ([118]). تقـترن ظاهرة تعدد الزوجات، أيـنمـا وجـدت، بثروة الأعيان من ملاك الأراضـي ، ذلـك لأن الرجـل الميسور " لديه من الوسـائل مـا يمكنـه من زيــادة قـوة العمـل الخاصـة بأسـرته وتعزيـز فرصته في أن يكون له وريث ذكر ." ([119])

أشار عدد من الأوروبيين إلى أن معدل تعـدد الزوجـات شـهد انخفاضًـا متزايـدًا في بدايــة القــرن العشريـــن. فقــد لاحـــظ البريطــاني "وينفريـــد. س. بلاكـــــان" المتخصــص في الانثروبولوجيا الاجتماعية، والذي قام بعمل دراسات ميدانية في صـعيد مصـر في أواســط العشرينيات، أن "الزواج الأحـادي في تزايـد مسـتمر بين المصـريين وأنــه بــدأ ينظـر إلى الـزواج بأكثر من واحدة، حتى بين الفلاحين، على أنه ممارسة همجيـة." ([120]) كـــا أكــدت الرحالة الأمريكية "اليزابيث كوبر" أن "الشـر الاجتمـاعي الأعظم، بالمقـاييس الغربيـة، ألا وهـو تـعـدد الزوجات، في طريقه إلى التلاشي. " ([121]) كما ألمح كل من "بلاكان" و "إ. ل. بوتشر"، على نحو مثير للاهتمام، أن الرجال المصريين يفضلون تطليق زوجـاتهم من أجـل أن يتزوجـوا مـرة أخرى بدلاً من أن يتزوجـوا بـأكثر مـن واحـدة. " ([122]) و ورغــم الطبيعـة الإشكالية لتلك الملاحظـات كمصـادر ([123]) فإنهـا تفسـر لنـا لمـاذا دافـع البعض عن تعـدد الزوجات كمـمارسـة مـن شأنها أن تثـنى الرجـال عن تطليـق زوجـاتهم كي يـتزوجوا مـرة أخرى. وبالفعل أشار أكاديمي مصرى في الثلاثينيات إلى أن الطلاق الـذي يتم بمبـادرة من الزوج " يحـل بـيـن الفـقـراء مـحـل تعدد الزوجات . " ([124])

وعلى الرغم من أن بعض المصريين دافعوا عن تعـدد الزوجـات لكن العديـد من الوطنـيين بـدأوا يروجـون للـزواج الأحـادي كمثـل وطـنى أعلى. تشـير "كلاريسـا لى بـولارد" إلى أن الزواج الأحادي قد صار أهم شعار رفعته الحداثة المصرية بدايـة من أواخـر القـرن التاسـع عشـر. وتجـادل بـأن الخـديو توفيـق (1883-92)، عـبر اتخـاذه زوجـة واحـدة فقـط، جلب للمجـال "العام" شكلاً جديدًا للعلاقات العائلية الملكية، كما تم الربط على نحو وثيق، عــبر الصـورة الجماهيرية لأسرة توفيق القائمة على الزواج الأحادي، بين شكل بيته وممارسـاته من جهة وبناء الأمة -الدولة من جهة أخـرى. ووفقًـا لــ "بـولارد" ، كـانت الشـئون الخاصـة بالمجـال العـام في حاجـة إلى صـورة جماهيريـة تجسـد علاقـات الـزواج الأحــادي ([125]). وبالمثل، وقبـل أن يكتب اللـورد كرومــر عــن التــأثير "المـدمر" لتعـدد الزوجــات عــلى حيــاة المصـريين، ([126]) بـدأ الإصـلاحيون المصـريون يشـجبونه علنًـا كاشـفين بـذلك عن التشابه بين الخطاب الاستعماري والخطاب الوطني المناهض للإسـتعمار. في عـام 1898 دعا "محمد عبـده"، الـذي شـغل منصـب المفـتى الأكـبر من 1899 إلى 1905، كمـا دعـا

"قاسم أمين" في عام 1899 إلى تقييد ممارسة تعدد الزوجات وأثنيا على الزواج الأحادى باعتباره الشكل الأمثل للزواج الإسلامي مجادلين بأن الآيات القرآنية التي تبيح تعدد الزوجات تفعل ذلك فقط في الحالات القصوى وتحذر الرجال، في الوقت نفسه، من مغبته ([127]).

غير أن التنديد بتعدد الزوجات لم يكن حكرًا على المصلحين القانونيين البارزين. تستعرض "ميرفت حاتم" في الفصل الرابع الذكرى الوطنية لـ"ملك حفني ناصف". في عام 1911 تقدمت هذه السيدة، التي اشتهرت بدفاعها عن حقوق المرأة وكانت تتحدث في المحافل العامة وتكتب مقالاً أسبوعيًا في "الجريدة"، تقدمت للمجلس التشريعي المصرى بقائمة من المطالب، عن طريق عضو داخله، تطالب من خلالها بوضع قيود صارمة على تعدد الزوجات. غير أن هذا المطلب أثار جدلاً حاميًا لدرجة أن الحركة تعرضت للقمع ([128]) في عام 1917، عندما كانت وزارة العدل تفكر في إصلاح قانون الأحوال الشخصية، دعا "أحمد صفوت" إلى وضع قيود على تعدد الزوجات تدعيمًا للزواج الأحادي حتى يصبح هو الشكل السائد للزواج ([129]). وفي عام 1922 ، مقتفيًا خطوات "صفوت"، طالب "عبد الفتاح السيد"، الذي كان يعمل أستاذًا للقانون وأصبح فيما بعد رئيسًا لمحكمة الاستئناف، بألا يسمح للرجل باتخاذ زوجة ثانية إلا إذا كانت زوجته الأولى مريضة أو عجوزًا وشريطة أن يكون الزوج قادرًا على إعالة زوجة ثانية([130]). قد تكون المقاومة التي قوبلت بها تلك المحاولات هي السبب في عزوف المشرعين عن القيام بمحاولات جادة للحد من تعدد الزوجات على نحو مباشر حتى عام 1926. ومجددًا، تأثرت اللجنة التي شكلتها الحكومة بهدف الحد من تعدد الزوجات، بالأفكار التي طرحها كل من "عبده" و "أمين". فيما يتعلق بمسألة تعدد الزوجات، اقترح كل من "عبده" و "أمين" ألا يسمح تعدد للرجل المتزوج أن يتزوج بأخرى ما لم تقتنع المحكمة بقدرته على العدول بينهما والوفاء بجميع التزاماته المالية. لقد سعت اللجنة، كما فعل "عبده" وأمين"، إلى الحد من تعدد الزوجات من أجل مصلحة النشء، أي مواطنى المستقبل. ولقد جادلت المذكرة التفسيرية المرفقة بمشروع القانون الذي استهدف الحد من تعدد الزوجات، بأنه يجب تقييد ممارسة تعدد الزوجات حيث إن الغالبية العظمى من الأطفال المشردين في مصر جاءوا، نتيجة إقدام رجال، لم يكن بمقدورهم حتى أن يعيلوا أسرة واحدة، على الزواج بأكثر من واحدة ([132]). ومجددًا لم يسع المشرعون الوطنيون إلى تحسين أحوال المرأة. لقد سعوا، بالأحرى، تحت دعاوي إصلاح النسيج الاجتماعي للمجتمع المصرى وتحسين ظروف التنشئة لمواطني المستقبل، لخلق وسائل للتدخل القانوني تمكنهم من تمثيل الجماهير والسيطرة عليها وإعادة تشكيلها وفقًا للاتجاهات الوطنية الجديدة.

واصلت النسويات والكاتبات المصريات التقليد الذي أرساه أسلافهن عن طريق تسليط الضوء على الآثار السلبية لتعدد الزوجات على أحوال النساء([133]). . من بين المطالب التي تقدم بها الاتحاد النسائي المصري عدة مرات للحكومة المصرية كان هناك مطلب بفرض قيود قانونية على تعدد الزوجات يسمح بمقتضاها للزوج أن يتخذ لنفسه زوجة ثانية فقط إذا كانت زوجته الأولى عاقرًا أو مصابة بمرض لا شفاء منه ([134]). خلال حقبتي العشرينيات والثلاثينيات قامت الكاتبات بحملات صحفية نشطة في الصحف التابعة للاتحاد النسائي المصرى، مثل صحيفة " اتحاد بنت النيل" وغيرها من الصحف النسائية، يطالبن من خلالها بالحد من تعدد الزوجات ([135]) . وكما تشير "بدران"، رأت هؤلاء الكاتبات في تعدد الزوجات أداة أبوية لإخضاع النساء ([136]). بيد أنهن، وهو الأهم، رأين في تعدد الزوجات، على غرار المشرعين الوطنيين، خطرًا يتهدد الأسرة المصرية، وبالنتيجة، الأمة بأسرها. ربما كانت الرغبة في كسب دعم كل من الحكومة والجماهير العريضة هي السبب فيما اعتادت الكاتبات القيام به من ربط بين الزواج والأمة على نحو أكثر مباشرة.

منذ العشرينيات فصاعدًا بدأت الناشطات يموضعن انتقادتهن لتعدد الزوجات، على نحو أكثر صراحة، داخل خطاب الحداثة والوطنية. تبين لنا تلك المناظرات الصحفية أن العديد

من الكتاب الوطنيين والناشطين السياسيين بدأوا ينظرون للزواج الأحادي ، على نحو متزايد، كسبيل للأمة شبه المستقلة نحو الحداثة. على سبيل المثال، صرحت "هدى شعراوي" لجريدة "الأهرام" قائلة : " يشكل تعدد الزوجات عقبة في طريق "خلق" بيت قادر على إنتاج الطاقة الأخلاقية اللازمة لتشكيل وتوجيه المواطن الصالح " ([137]) كما صرحت تلميذتها "سيزا نبراوي" بأنه إذا كانت مصر تعتبر نفسها أمة تقدمية فعليها أن تتبع خطوات الأمم الإسلامية الأخرى الأكثر تقدمًا التي قامت بحظر تعدد الزوجات كلية أو فرضت عليه قيودًا صارمة. ([138]) كتبت تقول : " كم تدهشني المقاومة التي تلقاها التيارات الحديثة في أمة تفاخر بأنها على رأس كل الحركات التقدمية. " ([139])

ولقد لفت الباحثون الانتباه أيضًا إلى الربط بين موضوعي الزواج والحداثة في المناقشات التي تدور حول تعدد الزوجات. على سبيل المثال، أشارت "بارون" إلى أنه في مطلع القرن العشرين بدأ يظهر على السطح مفهوم جديد للزواج المنسجم القائم على الاختيار والعاطفة في مقابل الشكل "التقليدي" للزواج الذي يتم عن طريق أهل العروسين، في الوقت الذي بدأ ينظر فيه إلى تعدد الزوجات والتسرى على أنهما العقبتان الأساسيتان أمام تحقيق النموذج الجديد للزواج ([140]) بحسب "بارون". دعم إلغاء التسرى والرق بمقتضى المعاهدة البريطانية – المصرية التي أبرمت عام 1877 مؤسسة الزواج ومثل خطوة أولى ضرورية نحو تعميم الشكل الأمثل للزواج ألا وهو الزواج الأحادي([141]). وجادلت بأن قوانين الزواج والطلاق التي صدرت في مصر الحديثة "سعت للقضاء على أشكال الاقتران التي لا تتوافق مع النموذج الصاعد للزواج المنسجم." ([142]) ورغم أنه من الممكن أن يكون الزواج المنسجم واحدًا من مبررات المطالبة بتعميم الزواج الأحادي فإنه لم يكن هو الهدف المعلن للجنة فيما استهدفته من فرض قيود على تعدد الزوجات. وكما أشرنا سابقًا، أوضح المشرعون المصريون أن الهدف من الحد من تعدد الزوجات هو حماية مصلحة الأبناء والأمة. وفي حين استخدم كل من النسويات والوطنيون والكتاب تفسيرات متباينة للتنديد بتعدد الزوجات، كان للجنة هدف محدد ألا وهو تسخير القدرات الزيجية والإنجابية لرعاياها داخل الفضاء الخاص بالزواج الأحادي والأسرة النووية المؤلفة من شخصين راشدين.

وبالمثل، رددت "مارلين بوث" ما سبق أن قالته "بارون" من أن مفهوم الزواج المنسجم بدأ يلقى استحسانًا في الصحافة النسائية والسير الذاتية للنساء على حد سواء في مصر الحديثة. بحسب "بوث" ساعد هذا المفهوم للزواج على ظهور فكرة أن الأسرة النووية هي العنصر التكويني الرئيس في بناء الأمة. وتجادل بأن هذا النموذج للزواج والأسرة كان جزءًا من سعي نخبة الطبقة الوسطى لتأكيد هويتها في مواجهة الشرائح الاجتماعية الأخرى وكوسيلة لتأكيد سلطتها بوصفها الجماعة المنوطة بقيادة الأمة إلى الاستقلال ([143])، وتقترح، استنادًا إلى "دينيز كانديوتي"، أن برنامج التنظيم الاجتماعي الذي تبناه الوطنيون والذي كانت له الغلبة في ذلك الوقت، هو تصوير الأسرة النووية على أنها الوحدة الإنتاجية الأولية في بناء الأمة. لم يضعف مثل هذا البرنامج الهويات الأخرى المرتكزة على صلات القرابة فحسب بل أسبغت أيضًا نوعًا من المثالية على إدارة النساء للأسرة النووية حيث جرى تصويرها في السير الذاتية للنساء والصحافة النسائية على أنها معقل للقوة الوطنية وقادرة على إعادة توجيه ولاءات الجماعات المختلفة في نطاق الأمة ([144]). قدم بعض الباحثين الآخرين عددًا من الأسباب للتحولات التي حدثت في الممارسات وترويج الخطابات والتي عكست تغلب نموذج الأسرة النووية المستقلة على نموذج الأسرة الممتدة الذي كان سائدًا في القرن التاسع عشر، من ضمن هذه الأسباب زوال نظام الحريم واستخدام المعمار "الغربي" وما تزامن مع ذلك من تطور الإنتاج الجماعي في ظل الرأسمالية، بالإضافة إلى تطوير مؤسسة الملكية الخاصة والتحول إلى نمط الحياة الحضري ([145]). بيد أن أحدًا لم يحاول أن يشرح كيف سعى المسئولون المصريون، بهمة وحماس، لدعم نموذج الأسرة المستقلة كما لم يفسر أحد، باستثناء "بوث"، أسباب ظهور الخطاب المتعلق بالأسرة النووية الحديثة في هذا الوقت.

وكما هي الحال بشأن الانطباعات السائدة حول المعدل المرتفع لزواج القاصرات، اعتقد كثيرون أن معدل تعدد الزوجات أعلى بكثير من المعدل الذي كشفت عنه الإحصائيات . يقودنا هذا إلى التساؤل عن السبب وراء محاولة بعض المسئولين بالدولة والصحفيين الحد من تعدد الزوجات في حين أنها لم تكن ممارسة شائعة. يبدو أن الدولة، خلال الحقبة الملكية على الأقل، في محاولتها للحد من تعدد الزوجات كانت مدفوعة برغبة لتشجيع وتعزيز الأسرة النووية المستقلة التي لن يكون بمقدورها أن تشكل تهديدًا لقوة الدولة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. لقد استهدف الكتاب الوطنيون والمسئولون في الدولة، على نحو غير مباشر، عبر الترويج لنموذج الأسرة النووية القائم على فكرة أن الزواج الأحادي مرادف للحداثة، النيل من شبكات العلاقات العائلية الواسعة والتي قد تشجع على القيام بأعمال من شأنها سلطة الدولة. وكما هي الحال مع المحاولات التي قاموا بها للحد من زواج القاصرات والطلاق بوسائل قانونية، سعى عدد من المسئولين في الدولة ،فضلاً عن العديد من الوطنيين والنسويات، للحد من تعدد الزوجات كوسيلة أخرى للسيطرة على عادات الزواج الشائعة وترسيمها وإخضاعها للإشراف المنظم للدولة القومية. لقد سعت الدولة لتدعيم سيطرتها على الجماهير عبر تصوير الأسرة النووية كأخصب الوحدات الإجتماعية وأكثرها إنتاجية بالنسبة للأمة الناشئة.

من المهم أيضًا أن نتذكر أنه رغم أن عددًا من الإصلاحيين التشريعيين والصحفيين قاموا بالترويج للزواج الأحادي كسبيل إلى الحداثة المصرية والاستقلال الوطني إلا أنه لم يكن هو النموذج الوحيد المطروح. على سبيل المثال، رغم أن البرلمان قام عام 1927 بالتصديق على مقترحات عام 1926 التي استهدفت الحد من تعدد الزوجات إلا أن الملك فؤاد (1917-1936) رفض التصديق عليها ولم تتحول قط إلى قانون. يرى "أندرسون" أن الملك قد أضطر إلى رفضها لأن كثيرين كانوا لا يزالون ينظرون إلى تعدد الزوجات كمصدر لإعادة إنتاج القوى العاملة وكمؤسسة اقتصادية فعالة بالنسبة للفلاحين المعدمين ([146]) بيد أن هذا التفسير يتناقض مع كل من المناقشات العامة التي كانت تدور في مصر في ذلك الوقت والنتائج التاريخية التي توصل لها كل من "تكر" و "كونو" والتي كانت تؤكد أن تعدد الزوجات كان شائعًا بين الأثرياء لا الفقراء ([147]) . علاوة على ذلك، وكما أشار العديد من الدارسين، بدأ الارتفاع المتسارع في عدد السكان يجذب اهتمام الرأى العام في ذلك الوقت مما تسبب في ظهور دعوات لتقليص معدل المواليد المتصاعد ([148]). من الممكن العثور على تفسير أفضل لرفض الملك لهذه المقترحات في حقيقة أن الملك فؤاد، الذي لم يمكن ملكًا محبوبًا ويطمح في الوقت نفسه لأن يصبح خليفة للمسلمين، كان يضع التأييد الجماهيرى نصب عينيه ولم يكن بمقدوره فرض قيود على هذا الامتياز الذكورى المباح دينيًا([149]). لقد انتقد المعارضون ذوو الميول الإسلامية بحدة ما استحدثته الدولة من تشريعات جديدة ما أحله الله وتدخل الحكومة في أمور تعد ملزمة أمام الله فقط ولا سلطة للمحاكم عليها([150]). وقد تقدمت وزارة الشئون الإجتماعية باقتراحات مماثلة للحد من تعدد الزوجات في عامي 1943 و 1945 لكن بلا جدوى ([151]) . ومع ذلك، يتعين علينا أن نشير أن المبدأ المالكي الخاص بإساءة معاملة الزوجة والذي استندت إليه المادة السادسة من قانون رقم 25 لسنة 1929 الذي ناقشناه آنفا، كان بعض القضاة يتوسعون في تفسيره فيصدرون أحكامًا بالطلاق لصالح الزوجة التي يتزوج زوجها بأخرى وتستطيع أن تثبت أنه لا يعدل بينها ماليًا وعاطفيًا([152]). وعلى الرغم مما يبدو من أن إضافة مفهوم إساءة المعاملة، الغامض والمطاط، كان بمثابة محاولة غير مباشرة وحيلة قانونية من جانب الحكومة للحد من تعدد الزوجات إلا أنه لم يأت ذكر صريح لتعدد الزوجات لا في المادة القانونية ولا في المذكرة الإيضاحية المرفقة بالقانون ([153]).

بيد أن هذا لم يمنع عددًا من النسويات المصريات من الضغط على الحكومة كي تأخذ موقفًا قانونيًا أكثر صرامة ضد تعدد الزوجات. لقد نادت "درية شفيق"، ربا على نحو أكثر مباشرة ممن سبقنها في الاتحاد النسائي المصري، بتحريم تعدد الزوجات تحريمًا تامًا، وناشدت البرلمان المصرى كي يتخذ الخطوات اللازمة لذلك مما عرضها لهجمات شرسة

من مشايخ الأزهر وأعضاء في جماعة الأخوان المسلمين ([154]) . لقد تسببت الحملة التي قادتها ضد تعدد الزوجات إلى مزيد من الإجراءات الدفاعية والحمائية لمؤسسة كانت بالفعل في طريقها للاضمحلال وربما تكون قد أعاقت مطالب مماثلة تقدمت بها بعض النسويات في وقت لاحق. حتى "المراغي" الذي ترأس اللجنة الأصلية عام 1926 التي استهدفت فرض قيود على تعدد الزوجات، كتب في الصحف فيما بعد، حين أصبح شيخًا للأزهر، مدافعًا عن تعدد الزوجات ([155]). وهكذا لم تكن ثمة آراء متباينة حول قضايا الأحوال الشخصية داخل جهاز الدولة ذاته فحسب بل لقد تبنى أيضًا بعض المسئولين في الدولة آراء متناقضة. ولقد تبني خلفه الحجة السوسيو -اقتصادية المألوفة التي مفادها أن تعدد الزوجات مفيد للفلاحين الذين يقيسون قوتهم الإنتاجية بما لديهم من زوجات وأطفال([156]). لم تؤد ردود الفعل الملتهبة على محاولات الدولة للحد من تعدد الزوجات إلى المزيد من الإجراءات الدفاعية التي استهدفت حماية تلك الممارسة فحسب بل أكدت أيضًا أن الأفكار المختلفة المتعلقة بالزواج في مصر الملكية شكلت ساحة للصراع الأيديولوجي الملتهب .

خاتمة

إذا وضعنا ما أصدرته الدولة في مصر الملكية من تشريعات غير مسبوقة تتعلق بالزواج والطلاق في سياق أوسع يتبين لنا بجلاء أن مشرعى الدولة قد سعوا إلى تدعيم سيطرتهم على الجماهير من خلال تأميم مؤسسة الزواج واستدماج الأسرة في المعقل الحصين للامة الصاعدة. والأهم من ذلك ربما، ما أصدرته الحكومة من تشريعات لتقنين عادات خاصة بالزواج كانت على ما يبدو تمارس على نطاق واسع بالفعل. وبحسب عدد من المراقبين الغربيين وسجلات التعداد السكاني كان زواج القاصرات وتعدد الزوجات في طريقهما للاضمحلال قبل أن يحاول المسئولون في الدولة تقييدهما. تشبه مصر، في هذا الصدد، استانبول في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من حيث تأخر سن الزواج للرجال والنساء على حد سواء وسيادة نمط الأسرة النووية وانحسار ظاهرة تعدد الزوجات. في ضوء الدلائل الديموجرافية التي كانت تشير إلى سيادة نمط الأسرة النووية في استانبول الذي كان ينظر إليه على أنه الشكل النموذجي للأسرة، أبدت كل من "آلان دوبن" وسيم بهار" دهشتهما من انزعاج الصحف ذات الميول الحداثية بخصوص تعدد الزوجات وزواج القاصرات والعائلات الممتدة والذي لا يمكن أن يفهم إلا كقصور في فهم الممارسات السائدة ([157]) لكن، وكما تشير "كانديوتي" لكي نفهم مثل هذا الانزعاج علينا أن نبحث عن تفسير له في الرغبة في بلورة منظومة أخلاق جديدة ذات صبغة وطنية. لقد تساءلت عن السبب في أن الصحفيين الإصلاحيين رهنوا مطالباتهم بالحداثة والاستقلال السياسي بهذا الشكل "الجديد" للأسرة([158]).

في الحالة المصرية ثمة العديد من الأسباب المتباينة لتفسير المحاولات التي قام بها المشرعون التابعون للدولة من أصحاب الاتجاهات الوطنية والدينية المختلفة والنسويات والكتاب للدفاع عن رؤاهم الخاصة المتعلقة بالزواج الأحادي الذي يربط بين شخصين بالغين و / أو المستدام كأساس لبناء الأمة الصاعدة. على الرغم من أن الرحالة والمسئولين الغربيين الذين زاروا مصر كثيرًا ما نددوا بمعدل الطلاق المرتفع والممارسات المتخلفة كزواج القاصرات وتعدد الزوجات إلا أنه من المهم أن نتذكر أن الاقتراحات المصرية لإصلاح قوانين الزواج لم تكن ببساطة رد فعل على أو نتيجة مباشرة لتلك الانتقادات الغربية. تميزت الدعوات المصرية لإصلاح الممارسات الزيجية، التي استخدمت رطانة دينية وضد - استعمارية أصيلة، بالتأكيد على الهوية الوطنية التي كان لها دور محوري في مشروع بناء الأمة في مواجهة المشروع الاستعماري. وفي الوقت نفسه انبثقت محاولات الدولة ورجال الدين والإصلاحيين الوطنيين والنسويات والصحفيين لإصلاح الممارسات الزيجية، عن عدد من العمليات المعقدة المتجذرة في النمو الذي شهدته المؤسستان القانونية والطبية والتحول إلى نمط الحياة الحضرية والدعوة إلى التحديث. باختصار، لقد بات ينظر إلى زواج القاصرات والطلاق الذي يقدم عليه الرجل من طرف

واحد وتعدد الزوجات، على نحـو متزايـد، كممارسـات غـير ملائمـة للأمـة المصـرية القويـة و"الحديثة". لقد استهدفت الدولة، عبر محاولاتها للحـد مـن تـلـك الممارسـات، أن تجعـل مؤسسة الزواج أكثر صحة ودوامًا لتكون أساسًا صلبًا لبناء أمة مصرية مسـتقلة خاليـة من الأمراض الاجتماعية.

على الرغم من أن الدولة بدأت تلعب دورًا غير مسـبوق فيمـا يسـمى بالمجـال "الخـاص" فإن الكثير من المصـريين قـد شـجعوها على ذلـك بحمـاس بـالغ. ولقـد اعتـبر العديـد من المسئولين بالدولة، فضـلاً عن مجموعـة متنوعـة مـن المصـلحين الإجتمـاعيين والمعلقين الوطنيين والنسويات، على نحو واضح، أن الزواج الأحادي، الدائم الذي يربط بين شخصـين بالغين هو السبيل الرئيس نحو بناء أمة مصرية حديثة مستقلة. ومع ذلك، ظـل الـزواج في مصر الملكية ساحة صراع تتشكل عبره الهوية القومية حيث يتم تعريفهـا وإعـادة تعريفهـا بواسـطة هـؤلاء الفـاعلين على نحـو غـير مسـبوق. وبالمثـل تزودنـا المنـاظرات القانونيـة والصحفية التي دارت في ذلك الوقت حول أهداف ومعنى وغايات الـزواج بـدلائل مقنعـة عـن المخـاوف الثقافيـة والسياسـية الـتي تسـود، في أغلب الأحيـان، التجـارب الوطنيـة المناهضة للاستعمار.

لقد شكل الـزواج سـاحة صـراع متـوترة تقـوم الدولـة، من خلالهـا، بإنتـاج وإعـادة إنتـاج المفـاهيم المتعلقـة بالوطنيـة، وحيث يعـبر المواطنـون عن انتقـاداتهم للمجتمـع المصـرى ويطرحون رؤاهم المختلفة حول دور الدولة والزواج والعائلـة في الأمـة الصـاعدة. بينمـا قـام بـعـض الوطنيين العلمانيين والنسويات الوطنيـات بـالترويج لنمـوذج الـزواج الأحـادي، المستدام، الذي يربط بين شخصين بالغين كسبيل نحو الاستقلال الوطـني، إلا أنـه لم يكن ثمة إجماع على هذه الرؤية حيث تبنت الجماعات المختلفة، وخصوصًا الدينية، وجهات نظر متصارعة. تكشف لنا الافتراضات السوسيو - ثقافية الـتي تسـتبطنها تلـك الجـدالات حـول الزواج لا عن الصياغات المتباينة لمفهوم الوطنية المصـرية الـتي تبنتهـا الدولـة والصـحافة ونخب الطبقة الراقية المتعلمة فحسـب بـل أيضًـا عن التـأميم غـير مسـبوق للـزواج. نحن بحاجة لإجـراء مزيـد مـن الأبحاث كي نفهم أبعاد التشريعات الوطنية غير المسـبوقة الـتي سنتها الدولة وتأثيرهـا عـلى المجتمـع المصـرى. على سـبيل المثـال، قـد يظهـر لنـا مسـح موسع لسجلات المحاكم الشرعيـة في مصر الملكية كيـف أدرك الرجـال والنسـاء، الـذين لجأوا إلى المحاكم، تدخل الدولة في نزاعاتهم الزوجية وكذا كيف فسر القضـاة، كـل على حدة، وطبقوا القوانين الجديدة الخاصـة بـالزواج والطلاق. نحن بحاجة إلى أن نـدرس تلـك السجلات بدقة لنعرف هل أثرت القوانين التي سنتها الدولة أم لا على الطريقـة الـتي فهم بها المصريون معنى أن يكون المرء زوجًا وزوجة ومواطنًا مصريًا في أمة نصف مسـتعمرة مازالت تكافح لنيل الاستقلال الكامل.

هوامش

(*) مـن كـتـاب :

Re-Envisioning Egypt, 1919-1952, Edited by Arthur Goldschmidt et al New York: American University in Cairo Press, 2005: 317-50.

(1) أود أن أشكر كل من " برنارد هيكل" و "ليـات كوزمـا" و "زخـاري لوكمـان" و"مـاري لوكمان" و "كاتايون شفيع" و "شاريه تاليغاني" لما قدموه لهذا الفصل من تعليقات وأفكار نافذة

(2) " Introduction: From the Miment of Social History to The Work of Cultural Representation,"in idem, Becoming National: A Reader (New York: Oxford University Press, 1996), 26

تأليف "جحيوفي إيلي" و "رونالدجريجور ساني".

(3) انظر/ي على سبيل المثال :

:Workers on The Nile: Nationalism Communism Islam and the Egyptian Working Class 1882-1954 (Princeton University Press 1987)

تأليف "جويل بنين" و "زخاري لوكمان"

"Who Invented Egyptian Arab Nationalism?" International Journal of Middle Eastern Stuies 14 (1982) :249-81 and 459-79

تأليف "رالف . م . كوري"

Egypt Islam and the Arab: The Search for Egyptian Nationhood 1900-1930 (New York: Oxford University Press 1986)

تأليف "إسرائيل جيروشوني" و "جيمس. ب. جانكوفسكي:"

1930-1945 (New York: Cambridge Redefining The Egyptian Nation idem University Press 1995).

(4) انظـر/ي على سـبيل المثـال Woman and Gender in Islam : Historical Roots of a Modern in Debate (New Haven : Yale University Press 1992)

تأليف "ليلى أحمد"

Feminists Islam and Nation : Gender and the Making of Modern Egypt (Princeton: Princeton University Press 1995)

تأليف "مارجو بدران"

The Women's Awakening in Egypt: Culture Society and the Press (New Haven: Yale University Press 1994)

تأليف "بيث بارون"

Engemdering Citizenship in Egypt (New York: Columbia University Press 1999)

تأليف "سيلمي بوتمان"

Feminism Class and Islam in Turn-of-the-Century Egypt "International Journal of Middle Eastern Studies 13 (1981):387-407

تأليف "خوان كولي"

Feminism and Nationalist Politics" in Women in the Muslim Word ed.

تأليف "توماس فيليب"

(5) The Women's Awakening

تأليف "بارون"

(6) The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories (Princeton: Princeton University Press 1993) 116-34.

تأليف "بارتا شاتيرجي"

(7) يوضح كل من " تيموثي ميتشيل" و " أمنية شاكري" بتركيزهما على عملية تصوير النساء في صورة أمهات الأمة ، كيف حاول الوطنيون أن يرتقوا بالنساء معتبرين إياهن مجالاً داخلياً للثقافة ومجالاً خارجياً للتقدم في الوقت نفسه. انظر/ي:

Colonising Egypt (Berkeley : University of California Press 1991) 113

تأليف "تيموني ميتشيل"

"Schooled Mothers and Structured Play: Child Rearing Turn-of-The-Century-Egypt in Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East (Princeton: Princeton University Press 1998) 126-70.

تأليف "أمنية شاكري" تحرير "ليلى أبو لغد" انظر/ي أيضاً:

MothersK Morality and Nationalism in Pre-1919 Egypt, " in The Orgins of Arab Nationalism (New York: Columbia University Pres, 1991),

تأليف "بيت بارون" تحرير "رشيد خاليدي" و "ليزا أندرسون" و "محمد مصلح" و "ريفا.س. سيمون""

May Her likes Be Multiplied : Biography and Gender Politics in Egypt (Berkeley: University of California Press, 2001)

تأليف "مارلين بوث"

Creating the Modern Professional Housewife: Scientifically-Based Advice Extended to Middle-and-Upper-Class Egyptian Women, 1920-1930, "Arab Studies Journal 4.2 (Fall 1996): 16-45.

تأليف "ربيكا جوبين"

Nurturning The Nation : The Family Politics Of The 1919 Egyptian Revolution "(Ph. D. diss University Of California .Berkeley .1997)

تأليف "كلاريسالي بولارد"

(8) "The Nation Form: History and Ideology

تأليف "ايتان باليبار"

"in idem and "Race Nation and Class: Ambiguous Identities(Verso :London . 1991)1010 , 102

تأليف "ايمانويل وولير شتاين"

(9) "Islamic Family Law in a Changing world: A Global Resource Book(London: Zed Books ,1002) ,169-70

تحرير "عبد الله. أ.النعيم"

:"Women in Muslim Family Law ".2nd ed (Syracuse University Press ,2001) ,59-60

تأليف "جون.ت. اسبوسيتو":

"The Enduring Alliance of Nationalism and Patriarch in Muslim Personal Status Laws: The Case of Modern Egypt, "Feminist Issues 6.1 (1986), 19

تأليف "ميرفت حاتم"

(10) Islamic Law in The Modern World (New York University Press, 1959)

تأليف "جيمس ن. د. أندرسون"

;idem , Law Reform in Egypt: 1850-1950, in Political and Social Change in Modern Egypt (London: Oxford University Press, 1968) 209-30

تأليف "ب . م. هولت"

The Problem of Divorce in The Sharia Law of Islam: Measures of Reform in Modern Egypt, Royal Central Asian Society Journal 37 (1950): 169-85; idem, "Recent Developments in Sharia Law: Matters of Competence, Organization and Procedure," The Muslim World 40, 1 (January 195): 34-48; idem, Recent Developments in Sharia Law III: The Contract of Marriage, The Muslim World 41, 2 (April 1951): 113-26; idem, Recent Developments in Shara Law IV: Further Points Concerning Marriage, The Muslim World 41, 3 (July 1951): 186-98; idem, Recent Developments in Sharia Law V: The Dissolution of Marriage, The Muslim World 41, 4 (October 1951): 271-88; idem, The Role of Personal Status in Social Development in Islamic Countries, Comparative Studies and History 13, 1 (1971): 16-31; Feminists, chapter 7.

تأليف "بدران":

The Making and Breaking of Marital Bond in Modern Egypt,

تأليف "بيث بارون":

In Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender (New Haven: Yale University Press), 275-91

تحرير "نيكي ر. كيدي" و "بيث بارون"

A History of Islamic Law (Edinbourgh: Edinburgh University Press, 1964), Chapter 12-14; "Women" chapter3

تأليف " اسبوسيتو":

"The Enduring Alliance, 19-43

تأليف "حاتم":

"Introduction, in idem. Women The Family and Divorce Laws in Islamic History (Syracuse: Syracuse University Press,1986), 1-20

تأليف "أميرة ألازهري سنبل":

(11) "Islamic Law", 26

تأليف "أندرسون":

"Women", 50

تأليف " اسبوسيتو":

(12) انظر/ي:

"Introduction", 11

(13) انظر/ي:

"Feminists", 135

تأليف "بدران"

(14) انظر/ي:

"Engendering Citizenship", 23,49

تأليف "بوتمان"

"The Enduring Alliance", 26

تأليف "حاتم"

(15) "Sex and Society In Islam: Birth Control Before the Nineteenth Century (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 11.

تأليف "ب.ف. مسلم"

(16) للإطلاع على عـرض مختصـر للجهـود الراميـة لتحجيم السـلطة القضـائية للمحـاكم الشرعية، انظر/ي:

"Sharia Law II," 35

تأليف "أندرسون"

"The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 38-39

تأليف "ناثان براون"

The Modern History of Egypt: From Mohamed Ali to Mubarak, 4th ed. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991), 119-229

تأليف "ب.ج.فـاتيكيوتيس" . في عـام 1897 صـدر "قـانون التنظيم والإجـراءات" الخـاص بالمحاكم الشعرية والذي تم تعديله مره أخرى في عامي 1910 و 1913 ، بهدف إعـادة تنظيم المحاكم الشرعية الـتي اسـتمرت تمـارس نشـاطها حـتى عـام 1955 عنـدما قـام الرئيس "جمال عبد الناصر" بإلغائها وأحال اختصاصاتها للمحاكم المدنية.

انظر/ي:

"Law Reform," 222

تأليف "أندرسون"

"Family and the Courts in Modern Egypt: A Study Based on Decision by the Sharia Courts, 1900-1955 (Leiden: E. J. Brill, 1997), 10-12

تأليف "رون شاهام"

(17) "Sharia Law V," 272,281

تأليف "أندرسون"

(18) للإطلاع على تحليل مفصل للقانون العثماني لحقوق الأسرة، انظر/ي:

"Revisiting Reform: Women and the Ottman Law on Family Rights, 1917, "Arab Studies Journal 4-2 (1996): 4-17

تأليف "جوديث.أ. تاكر"

(19) ضمت اللجنة التي قامت بصياغة ووضع أول قانون رئيس لتنظيم شئون الزواج، كل من شيخ المدرسة المالكية للشريعة الإسلامية، ورئيس المحكمة الشرعية العليا، ومفتي الديار المصرية، ووزير العدل، واحمد ذو الفقار، ورئيس مجلس الوزراء، ومحمد توفيق نسيم، وسلطان مصر أحمد فؤاد الذي أعتلى عرش البلاد عام 1917 وأصبح ملكاً لمصر عام 1922 . انظر/ي "قانون نمرة 25 لسنة 1920"

(Law Number 25 of 1920) in

"معجم القوانين والمراسيم المتعلقة بالشئون العامة للشهور الثلاثة الأولى من سنة 1920 " (القاهرة : المطبعة الأميرية ، 1921)ـ ،ـ 36. موجود بدار الوثائق القومية المصرية.

كل الترجمات من العربية إلى الإنجليزية من عملي إلا إذا شكر خلاف ذلك . في ما بعد صارت كل القوانية المتعلقة بشئون الزواج والطلاق توقع باسم الملك فقط ويرفق معها مذكرات تفسيرية موقعة من مجلس الوزراء. انظري، على سبيل المثال، "مرسوم بقانون رقم 25 لسنة 1929 " في "معجم القوانين والمراسيم والأوامر الملكية للشهور الثلاثة الأولى من سنة 1930) (القاهرة: المطبعة الأميرية 1930)ـ ،ـ 203 ،ـ 208. موجود بدار الوثائق القومية المصرية.

(20) Lawyer, The Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt (Stanford: Hoover Institution, 1968), 116

تأليف "فرحات.ج. زيادة".

(21) تشير سجلات التعداد السكاني الذي أجرى في عام 1907 و 1917 إلى معظم الفتيات يتزوجن ما بين سن العشرين والثانية والعشرين وأن نسبة من يتزوجن في سن أصغر من هذه لا تتعدى عشرة بالمائة من مجموع الإناث. انظر/ي:

"The Women's Awakening," 164

من تأليف "بارون". وللإطلاع على دراسات تاريخية حول ظاهرة زواج القاصرات انظر/ي:

"Adults and Minors in Ottman Sharia Courts and Modern Law, "in idem, Women, 236-56

تأليف "أميرة الأزهري سنبل".

"Women in Nineteenth Century Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 53

تأليف"جوديث. ا. تاكر". للإطلاع على كتابات الرحالة الأوروبيين حول اضمحلال ظاهرة زواج القاصرات في مصر، انظر/ي:

"Things in Egypt (London: Seeley, Service & Co. Limited, 1931)," 38

تأليف "ا.ل. بوتشر".

"The Women of Egypt (New York: F. A. Stokes, 1914), ," 201-202

تأليف "اليزابيث كوبر".

"An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians (London: East West Publications, 1978 [1836], 160

تأليف "ويليام ادوارد لين".

"Conversations and Journals in Egypt and Malta, 2 vols. (London: S. Low, Marston, Searle and Rivington, 1882), 2:169

تأليف "ويليام ناسو سينيور".

(22) تم إنشاء الجمعية التشريعية في عام 1913 بمقتضى القانون الذي أصدره المندوب البريطاني في مصر "اللورد كيتشنر" في الفترة بين عامي 1911 و 1914 والذي تم بمقتضاه إدماج الجمعية العامة مع المجلس التشريعي. وتألفت الجمعية التشريعية من إصلاحين وطنيين ومحامين وملاك أراض سعوا جميعاً من خلالها للقيام بإصلاحات داخلية كسبيل إلى الاستقلال الوطني وعلى الرغم من أنها لم تستمر طويلاً فإن العديد من زعماء ثورة 1919 ظهروا من خلالها مثل "عبد العزيز فهمي" و " سعد زغلول" و "على باشا شعراوي" الذين أسسوا حزب الوفد في عام 1919 . انظر/ي:

"The Women's Awakening," 33

تأليف "بارون"

"Egypt's Liberal Experiment: 1922-1936 (Berkeley: University of California Press, 1977), 45-48,"

تأليف "عفاف لطفي السيد مارسو"

"The Modern History," 123

تأليف "فاتيكيوتس"

(23) ثمة عدد كبير من المقالات بحيث لا يمكنني الإشارة إليها جميعاً هنا، لكن على سبيل المثال كان بعضها ينشر في جريدة الأهرام بشكل يومي تقريباً طوال شهر مارس عام 1914

(24) انظر/ي على سبيل المثال، "سن الزواج" تأليف "ملك حفني ناصف" في "النسائيات : مجموعة مقالات نشرت في الجريدة في موضوع المرأة المصرية" الطبعة الثالثة (القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، 1998 (1910)، 79-82

(25) اقرتاح مشروع قانون لزواج القاصرات"، الأهرام 39 (3 مارس 1914) 7

(26) "The Making," 281

تأليف "بارون"

(27) انظر/ي: على سبيل المثال، "سن الزواج للبنات: دراسة علمية، دينية ، وقانونية" تأليف "محمد توفيق صدقي" الأهرام 39 (12 مارس 1914) 1

(28) زواج البنات الصغيرات" الأهرام 39 (18 مارس 1914)"

(29) "The Politics of Health in the Eighteenth Century, In Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977 (Brighton: Harvester, 1980), 173-78

تأليف "ميشيل فوكو" انظر/ي أيضاً

"The History of Sexuality: An Introduction, vol. I trans. Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1978 [1976].

(30) "مشروع تزويج البنات" الأهرام 39 (18 مارس 1914) 5

(31) "Sharia Law III," 113-15.

تأليف "أندرسون" كما تجدر الإشارة إلى أنه في عـام 1897 صـدر قـانون اشـترك تقـديم عقد زواج مكتوب عنـد التقـدم بطلب للطلاق وبعض الأمـور المتعلقـة بـالميراث . ويتمثـل وجه الخلاف بين قانون عام 1897 و قانون عام 1923 في أن الأخير أوجب على المحاكم صراحة الأمتناع عن توثيق عقود الزواج إذا كان العـريس والعـروس لم يبلغـا سـن الرشـد بعد. انظر/ي:

"Law Reform, 225

تأليف "أندرسون"

)32) "The Lineage of the Indian Modern: Rhetoric Agency and the Sarda Act in Late Colonial Indi,

in "تأليف "مرينالينا سينها

"Gender, Sexuality and Colonial Modernity: (New York: Rutledge, 1999), 207

تحرير "انطوان بورتون"

(33) "French Modern: Norms and Forms of the Social Environment (Cambridge Massachusetts Institutes of Technology Press, 1989), 9

تأليف "بول رينبو"

(34) أنشأت "هـدى شـعرواي" الاتحـاد النسـائي المصـري في عـام 1923. للإطلاع على دراسة مفصلة "للأتحاد النسائي المصري"، انظر/ي:

"Feminists" 128

تأليف "بدران"

(35) "Feminists"

تأليف "بدران"

(36) المصدر السابق، 126.

(37) "247 ،(1930 فبراير) 4 ،24 جمعية الاتحاد النسائي المصري" فتاة الشرق

(38) "Feminists" 128

تأليف "بدران"

(39) "The Enduring Alliance" 27

تأليف "حاتم" مقتبس من "مذكرات رائدة المـرأة العربيـة الحديثـة" (القـاهرة: دار الهلال، 1981) 253 تأليف "هدى شعراوي"

(40) "Feminists" 128

تأليف "بدران"

(41) المصدر السابق، 128

(42) انظري على سبيل المثال

"Une victoire feministe" (A Feminist Victory), L Egyptienne (The Egyptian Woman) (December 1928): 37; "Une loi na de valeur que par son application" (A Law That Only Has Value in Its Application), L Egyptienne (January 1931): 5-8

تأليف "سيزانبرواوي"

(43) "Sharia Law III" 115

تأليف "أندرسون"

"Lawyers" 123

تأليف "زيادة"

(44) انظر/ي: على سبيل المثال "زواج القاصرات" "المصرية" (15 اكتوبر 1939)، 29- 28 "زواج القاصرات، الإتجار بالرقيق الأبيض" (15 أغسطس 1938) 21-22

(45) "Sharia Law III" 115

تأليف "أندرسون"

(46) المصدر السابق 113-115

"The Making" 282

تأليف "بارون".

" Women" 50

تأليف "اسبوسيتو".

تجدر الإشارة إلى انه على الرغم من أن متوسط سن الزواج للإنـاث قـد ارتفـع من 18.7 إلى 21.9 في الفترة بين الثلاثينيات والتسعينيات فإن ظـاهرة زواج القاصـرات اسـتمرت في مصر، خاصة في الأرياف حيث أظهر تقرير حـديث أن معـدل زواج القاصـرات يـتراوح بين 20% و 30% في صعيد مصر. انظر/ي:

"Terminating Marriage," in The New Arab Family ed. Nicholas S. Hopkins (Cairo: The American University in Cairo Press, 2003) 263

تأليف "فيليب فروجيه".

(47) "Sharia Law III, 114-16

تأليف "اندرسون".

"Women" 124

تأليف "زيادة".

(48) "In The House of Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine (Berkeley: University of California Press, 1998), 72

تأليف "جوديث أ. تاكر".

(49) "Sahria Law III, 114-16

تأليف "أندرسون".

"Women" 50

تأليف "اسبوسيتو".

(50) "Tahdid sinn al-zawaj" (Limiting The Age of Marriage) al-Muhamah (Lawyers) 4,4 (January 1924): 399-411

تأليف الشيخ "محمد بخيت".

(51) "Barlamaniyat" (Parliament), al-Misriya (12 February 1937), 29

(52) وفقاً للشيرعة الإسلامية كل ما يتعين على الذكر والأنثي الراغبين في الزواج زواجـاً شرعياً أن يفعلاه هو أن يعلنا موافقتهما، في حضـور شـاهدين (أو شـاهد وشـاهدتين) على عقد زواج ، شفاهي أو مكتوب، يذكر فيه أسما العريس والعروس ونسبهما وقيمة الصداق الذي يدفعه العريس للعروس انظر/ي:

"In The House" 38

تأليف "تاكر".

(53) في أوائل القرن ، كتبت الرحالة الأمريكيـة "الـيزبيث كـوبر" تقـول " معـدل الطلاق مرتفع للغاية والبعض يقول إنه يبلغ 90% انظر/ي:

"Women" 214-219

تأليف "كوبر".

وفقاً للإحصائيات التي أستقاها القاضي المسلم والزعيم الوطني "قاسم أمين" من سجلات المحكمة الشرعية، من بين كل أربع نساء في القاهرة ثمة ثلاث نساء مطلقات وذلك في الفترة ما بين 1880 و 1898 في حيث أن زواجاً من بين كل أربع زيجات ينتهي بالطلاق على مستوى مصر انظر/ي:

"The Liberation of Women and the New Woman: Two Documents in the History of Egyptian Feminism" (Cairo: The American University in Cairo Press, 2000 [1899-1900],98

تأليف "قاسم أمين" ، ترجمته وكتبت له المقدمة "سميحة سيدهم بيتير سون" وفي الوقت نفسه كشفت سجلات الزواج والطلاق بالمحاكم الشرعية التي ذكرها "اللورد كرومر" عن معدل طلاق بلغ ثلاثين بالمائة، بيد أن هذه الأرقام، كما أشارت "بيت بارون" لا تدخل في حسابها حالات الزواج والطلاق التي تتم خارج المحاكم.

انظر/ي:

"The Making" 286, fn. 54

وبالفعل، كان النمط السائد في حالات الإنفصال هو الطلاق الذي يتم بمبادرة من الزوج خارج جدران المحاكم. انظر/ي:

"Women" 53-55

تأليف "تاكر". ويجادل الباحث الفرنسي "فيليب فراجيه" بأن حالات الطلاق قد مثلت خمسين بالمائة تقريباً من حالات الزواج في أوائل القرن العشرين. في أوائل القرن العشرين. انظر/ي:

"Terminating" 258

تأليف "فراجيه".

تجدر الإشارة إلى أن الشكوى من معدل الطلاق المرتفع في مصر لم تكن أمراً جديداً ففي ثلاثينيات القرن التاسع عشر أشار "أدوارد لين" إلى الدور الذي يلعبه الطلاق في تمكين كثيرمن المصرين رجالاً ونساء على حد سواء، من الزواج والطلاق عدة مرات على مدى حياتهم انظر/ي:

"An Account" 183

تأليف "لين".

وبالمثل ناقش "اللورد كرومر" المندوب السامي البريطاني في مصر في الفترة من 1881 إلى1907 السهولة الكبيرة التي يتم بها الطلاق والتي تؤدي بالضرورة إلى إضعاف الروابط الأسرية في مصر حيث ما إن يشبع الرجل المسلم شهوته من زوجته حتى يلقى بها كفردة قفاز قديمة انظر/ي:

"Modern Egypt" 2 vols. (London: Macillan and Co, 1908), 2: 159, 157

تأليف "ايفلين بيرينج كرومر".

(54) كما يشير "كينيث كونو" الأرقام التي ذكرها "أمين" ليست بالضرورة دقيقة لأنها ، من بين أسباب أخرى، تشمل حالات الطلاق الرجعي والتي يمكن اعتبارها انفصالاً قانونياً لأنها تنتهي في أغلب الأحوال بالصلح بين الزوجين.

انظر/ي:

"Divorce and The Fate of the Family in Modern Egypt"

وهي ورقة بحثية قدمها "كينيث.م.كونو" في مؤتمر

"Institutions, Ideologies, and Agency: Family Change in the Arab Middle East and Diaspora, "the University of North Carolina at Chapel Hill, April 11, 2003, 4-5

وفي ما يتعلق بملاحظات الغربيين يشير "كونو" إلى أن التقاليد السائدة في الغرب – حيث كان من الصعب الحصول على الطلاق بالوسائل القانونية حتى القرن العشرين-كانت هي المعيار المستخدم في تقييم مدى ارتفاع أو انخفاض معدل الطلاق.

انظر/ي:

"Divorce" 14-15

تأليف "كونو".

(55) "Divorce" 5-15

تأليف "كونو". وانظر/ي أيضاً:

"Family" 103

تأليف "شاهام".

(56) "Marsum" 208-11

(57) في عام1892 اقترح القاضي "احمد محمد شاكر" أن يتم منح الطلاق للزوجات الشابات اللائي يحكم على أزواجهن بالحبس لمدد طويلة تجنباً للشعور بالوحدة والوقوع في الرذيلة . وفي عام 1899 تقدم بمذكرة لمفتى الديار المصرية الشيخ الأكبر "محمد عبده"

يدعو فيها إلى الأخذ بمبادئ المذهب المالكي في ما يتعلق بحق المرأة القانوني في طلب الطلاق غير أنها قوبلت بالرفض من شيخ الأزهر.

انظري: "نظام الطلاق في مصر" الطبعة الثانية (القاهرة: دار الهلال ، 1389هجرية (1969-1970)و 9-11 ، تأليف "أحمد محمد شاكر" وبخصوص تأييد "عبده" حق المرأة في طلب الطلاق، انظر/ي:

الإسلام والمرأة في راي الإمام محمد عبـده" (القـاهرة: دار الهلال، 1979)، ـ، 31-25 ،"
87-95" تأليف "محمد عمارة

(58) "The Liberation" 87

تأليف "أمين".

(59) المدرسة الحنفية واحدة من المدارس الفقهية السنية الأربع ، هي المدرسة الرسمية التي تبنتها الإمبراطورية العثمانية وكانت، المدرسة الرسمية التي أعتنقتهـا النخبـة الإداريـة والتجارية في مصر . ومع ذلك تشـير "أمـير سـنبل" إلى أن المحـاكم الشـرعية في صـعيد ودلتا مصر كانت تفضل المدرستين المالكية والشافعية على الترتيب.

انظر/ي:

"Adults" 238

تأليف "سنبل".

(60) "The Liberation" 99

تأليف "أمين".وانظر/ي ايضاً : تأليف "أندرسون"

"The Problem of Divorce" 169-70

الأحكـام الشـرعية في الأحـوال الشخصـية " (القـاهرة: المطبعـة الهندسـية، 51-50، (" (1917(1875

تأليف "محمد قدري باشا"

"Adults" 239-46

تأليف "سنبل".

(61) انظر/ي على سبيل المثال

"The Egyptian Women in changing Society, 1899-1987 (London: Lynne Rienner Publishers, 1987), 8

تأليف "سهى عبد القادر".

"Feminism" 401

تأليف "كولي".

"Islam, Women and Revolution in Twentieth-Century Arab Thought, "The Muslim World 74 (1984), 160

تأليف "ايفون.ي.حداد".

"Modernization and the British Rule in Egypt K1882-1914 (Princeton: Princeton University Press, 1966), 341

تأليف "روبرت تينجور".

(62) انظر/ي على سبيل المثال

"The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic Postcolonial Culture Politics, "In idem, "Remaking Women" 255-69.

تأليف "ليلى أبو لوحود".

"Women" 162-163

تأليف "احمد".

"Feminists" 18-19

تأليف "بدران".

"The Women's Awakening" 4-6

تأليف "بارون".

"Colonizing Egypt" 111-113

تأليف "ميتشيل".

(63) باستثناء كتاب "الطلاق" "ل" كونـو" لم ينتبـه أي من الدارسـين إلى تلـك المسـائل نتيجة حماسهم لأفكاره التي تدافع عن حق المرأة في التعليم وإلغاء الحجاب وإنهاء العزلة المفروضة على النساء.

(64) "The Liberation" 99

تأليف "أمين".

(65) نظراً لأن الزواج الإسلامي عبارة عن عقد يحـق لكلا الطـرفين أن يضـمناه شـروطاً معينة شريطة ألا تخالف جوهر الزواج، كما حدده الفقهاء. على سـبيل المثـال من الممكن أن تمنح المرأة الحـق في تطليـق زوجهـا بيـد أن العقـد الـذي يحـرم الـزوج من حقـه في تطليق زوجته يعد باطلاً. انظر/ي:

"Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law (London: I. B. Tauris, 1991), 32

تأليف "زيبا مير حسيني".

(66) "The Liberation" 100

تأليف "أمين"

(67) "Sharia Law V," 278-88

تأليف "أندرسون".

"The Making" 285

تأليف "بارون".

"Women" 51

تأليف "اسبوسيتو".

(68) "Family" 14

تأليف "شاهام".

(69) "Qanun" 37-38.

(70) "Colonising Egypt" Chapter 4-5

تأليف "ميشيل".

"The Great Social Laboratory: Reformers and Utopians in Twentieth Century Egypt: (Ph. D. diss, Princeton University, 2002) part 1" 214-219

تأليف "أمنية.س.الشاكري".

(71) "Planning the Family in Egypt: New Bodies, New Selves (Austin: University of Texas Press, 2003), 25

تأليف "كامران أصدر على".

"From Bierth Control to Family Planning: Population, Gender and the Polities of Reproduction in Egypt"

ورقة بحثية قدمتها "لورابيير" في مؤتمر

"Institutions, Ideologies, and Agency: Family Change in the Arab Middle East and Diaspora" "The University of North Carolina at Chapel Hill, April 11,2003, 4, fn. 2.

للإطلاع على دراسة مفصلة عن الوسائل الإنضباطية تحت حكم "محمد على" انظر/ي:

"All the Pashas Men: Mohamed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)

تأليف "خالد فهمي".

(72) للإطلاع على دراسة مطولة عن الاهتمامات المصرية المتعلقة بصحة ونظافة وحيوية الشعب في عهد الملكية، انظر/ي:

"The Great Social Laboratory, part 3

تأليف "شاكري".

(73) "تدبير المنزل: الزواج: فتاة الشرق: 18، 1 (15 أكتوبر 1923) و 23

(74) زواج المعتلين وهل من الممكن منعه"، الأهرام 39 (31 مارس 1914)ـ ،2 تـأليف إلياس الغضبان""

تأليف "تاكر".

(75) أنظري المادة الرابعة من القانون"37 بالمثـل إذا كـان الـزوج مفقـوداً يتـوجب على القاضي أن يبلغ وزارة العدل بغيابـة والـتي يتعين عليهـا ، بـدورها ، أن تقـوم بـالبحث عنـه لمـدة قـد تصـل إلى أربـع سـنوات أنظـري المـادة السـابعة في القـانون 37 رغم أنـه من الصعب تحديد ما إذا كان هذا قد حدث بالفعـل أم لا فإنـه نظريـاً لم يكن من السـهل على الزوج المفقود أن يهرب من العين الساهرة للدولة الحديثة حيث إنها عادة ما تشكل فريقاً للبحث عنه.

(76) قـانون الأحـوال الشخصـية" ، الأهـرام 46 (29 يونيـو 1920)ـ ،ـ 2 تـأليف "جلال حسين"

(77) "The Liberation" 99

تأليف "أمين"

(78)"Marsum" 204

(79) السابق

"The Enduring Alliance, "27,29

تأليف "حاتم"

(80) على الرغم من المذهب الحنفي كان هو المذهب الفقهي الرسمي لمصر العثمانيـة، كمما أشارت :"أميرة نسبق" فإنه كان يتم تطـبيق مـذاهب أخـرى أيضـاً: "تـدل واقعـة أن النظام الحاكم كان يحترم كل المذاهب المختلفة على وجود مرونة قانونية واجتماعية أكبر من الفترات التاليه التي أعقبت الإصلاحات القانونية الـتي نفـذت في ذلـك الـوقت (بـدأت عام 1897) والتي بمقتضاها تم تكريس الفقة الحنفي كمصـدر للشـريعة الإسـلامية . كمـا تـدل أيضـاً على أن قضـاة المحـاكم ، في الفـترة الـتي سـبقت الإصـلاحات ، كـانوا أكـثر استقلالية . أنظر/ي :

"Adults ," 238

تأليف "سنبل"

(81) "Reforming , " 97

تأليف "سنبل"

(82) حتى إضافة المادة رقم 12 من قانون 2 لسنة 1929 لم يكن الزوج لزوجته يعتـبر ، بذاته ولذاته ، سبباً كافياً للطلاق .

لقد استندت هذه المادة إلى وجهة نظر المذهب المالكي عندما نصت على أنه في حال غياب الزوج لمدة عام أو أكثر دون سبب كاف ، كالدراسة أو العمل ، يحق لزوجتة التقدم بطلب للحصول على الطلاق البائن مستندة في ذلك إلى الضرر الواقع عليها من جراء غيابه غير المبرر . لقد اختلفت تلك المادة عن قانون عام 1920 في أنها منحت المرأة الحق في التقدم بطلب للحصول على الدخل الذي تدره . فإذا أمكن الوصول إلى الزوج يعتين على القاضي أن يبلغه بالدعوى المرفوعه ضده . وفي حال تقاعس الزوج عن العودة لزوجته أو اتخاذ الترتيبات اللازمة لتحضر هي إليه ، يصدر القاضي حكماً بالطلاق لصالحها ز أما إذا استحال الوصول للزوج أو الاتصال به ، في هذه الحالة يصدر حكم بالطلاق لصالح الزوجة على الفور (المادة رقم 13) . أنظر/ي :

"Marsum ," 204-205 .

تأليف "حاتم"

(83) المادتان الخامسة والسابعة من القانون رقم 25 لسنة 1920 .

أنظر/ي :

"Qanun ," 37

(84) المادة السادسة من القانون رقم 25 لسنة 1929 أنظر/ي :

"Qanun ," 37

(85) مصدر سابق . يصدر حكم بالطلاق فقط إذا لم يتم التوصل إلى أي معلومات حول مكان الزوج الغائب في غضون أربعة أعوام . كما يتعين على القاضي إبلاغ وزارة العدل عن الزوج المفقود كي تقوم ، بدورها ، بالبحث عنه .

(86) مصدر سابق

(87) الطلاق" ، " مجلة المرأة المصرية " 6 ، (يونيو 1920)، 193 تأليف " عبد الحميد البرقوقي "

(88) مصدر سابق .

(89) "Marsum ," 205 .

(90) قانون الطلاق الجديد: ووجه الخطر فيه " ، الأهرام 46 (24 يونيو 1920) ، " تأليف " محمد حسين هيكل ".

(91) " Redifining ," 41

تأليف " جيرشوني و جانكوفسكي "

(92) هيكل ، 2 .

(93) قانون الأحوال الشخصية " ، الأهرام 46 (29 يونيو 1920) ، 2 تأليف " عبد الحميد حمدي " .

(94) مصدر سابق .

(95) "Schooled Mothers ," 148

تأليف "شاكري"

(96) "Qanun ," 2

تأليف "حسين"

(97) " البرقوقي " تأليف 95-192 " الطلاق " .

(98) "Marsum ," 203

(99) 208-10 ، مصدر سابق .

(100) "Feminists ," 127

تأليف "بدران"

(101) " 84-183 ، (1920 مايو) 5 " مجلة المرأة المصرية " ، الفراق .

(102) "The Liberation ," 92

تأليف "أمين"

(103) "Marsum ," 203

(104) "The Liberation , " 97

تأليف "أمين"

(105) "Sharia Law V ," 287-88

تأليف "أندرسون"

"Lawyers ," 126, fn. 52

تأليف "زيادة"

(106) "Terminating ," 271-273

تأليف "فارجيه" أنظر/ي أيضاً :

"Growning up in an Egyptian Village ," 2nd ed. (London: Routledge & Kegan Paul Ltd , 1966 [1954] , 199-200

تأليف " حامد عمار "

"Divorce ," 1 , 18-19

تأليف "كونو"

"Kafr El-Elow: An Egyptian Village in Transition (New York: Holt , Rinehart and Winston , Inc ,1972) , 72-73

تأليف "هاني فخوري"

"Mahkama! Studies in the Egyptian Legal System " (London: Ithaca Press , 1979) , 86

تأليف "إينيد هيل"

"Family in Contemporary Egypt " (Syracuse: Syracuse University Press , 1984) , 177

تأليف "أندرية. ب. روغ"

"Family ," 101

تأليف "شاهام"

(107) "Divorce , " 18

تأليف "كونو"

"Terminating , " 271

تأليف "فراجيه"

(108) "Azmat al-zawaj fi Misr " (The Marriage Crisis in Egypt ") (Cairo: Hijazi , 1933) , 56

تحرير " محمد فريد جنيدي "

(109) مصدر سابق

(110) "Let Our Enemies Listen , " Bint al-Nil (Daughter of the Nile) (June 1949)

تأليف "درية شفيق" ورت في :

"Doria shafik , Egyptian Feminist : A Women Apart (Gainesville : University Press of Florida , 1996) , 153

تأليف "سينثيا نيلسون"

(111) "Doria shafik " 143-14

تأليف "نيلسون"

(112) يستند حق الرجل المسلم في الزواج بأربعة نساء إلى آيتين قرآنيتين (4 : 3 و 4 : 129) .

(113) فكرة أن تضع الزوجة في عقد زواجها شـرطاً يعطيهـا الحـق في طلب الطلاق إذا تزوج زوجها بأخرى لم تكن فكرة جديدة استحدثها أعضاء هذه اللجنة . فقد اكتشف " عبـد الرحيم عبد الرحيم " ، في المسح الشامل الذي قام به لعقود الزواج في مصر العثمانيـة ، عدداً من العقود تنص على حق الزوجة في الطلاق إذا تزوج زوجها بأخرى أو اتخـذ لنفسـه خليلة . انظر/ي :

"The Family and Gender Laws in Egypt During the Ottman Period "

ورد في :

"Women , " 98-110

تأليف "سنبل"

ومع ذلك ، تجدر الإشارة إلى أنه نظراً لأن الغالبية العظمي من عقود الزواج في مصر في فترة الاحتلال ، لم تكن موثقـه ، حيث لم يكن هنـاك قـانون يلـزم بهـذا ، فمن الصـعب أن نقرر ما إذا كانت هذه الحالات تمثل القاعدة السائدة في ذلك الوقت . لم أجد أياً من هـذه الشـروط في المسـح العيـني الـذي قمت بـه لمائـة من عقـود الـزواج . أنظـري " قـوائم سجلات الزواج لمحكمة الإسكندرية الشرعية " ، رقم 22 ، مسلسل رقم 1-100

"2/2/1297 – 19/2/1321 H , 14/01/1880 – 17/05/1903 AD)

موجود بدار الوثائق القومية المصرية

(114) "Sharia Law III , " 127

تأليف "أندرسون"

"Feminists , " 129-30

تأليف "بدران"

"Women , " 57

تأليف "اسبوسيتو"

(115) "Terminating , " 253

تأليف "فراجيه". يشير كل من " ويليام . ج. جوود " و " بيث بارون " إلى أن هذا الإحصـاء قد لا يكون دقيقاً لأنـه اسـتند إلى عـدد السـيدات المتزوجـات الـذي ورد في التعـداد ، في مقابل عدد الرجال المتزوجين . أنظر/ي :

"The Women's Awakening , " 156

تأليف "بارون"

"The World Revolution and Family Patterns (New York : The Free Press , 1963) , 104

تأليف "ويليام. ج. جوود"

(116) "Joint Family Household and Rural Notables , " International Journal of middle East studies " 27, 4 (1995) , 499 , fn. 9

تأليف "كينيث م. كونو"

(117) "Women , " 53

تأليف "تاكر"

(118) "The Census Registers of Nineteenth-Century Egypt : A New Source for Social Historians , " British Journal of Middle Eastern Studies " 24 , 2 (1997), 208

تأليف "كينيث. م. كونو" و "ميشيل. ج. رايمر" .

(119) "Idem ," A Tale of Two Villages: Family , Property , And Economic Activity in Rural Egypt in the 1840s , " in " Agriculture in Egypt From Paranoiac to Modern Times , " (Oxford: Oxford University Press , 1999) , 321

تحرير " آلان . ك . بومان " و " يوجين روجان " .

(120) "The Fellahin of Upper Egypt: Their Religious, Social and Industrial Life with Special Reference to Survivals from Ancient Times (London: Frank Cass & Co. Ltd., 1968 [1927],38

تأليف "وينفريد . س . بلاكمان"

(121) "The Women , " 220-221

تأليف "كوبر"

(122) "Things Seen , " 37-38

تأليف "بوتشر"

(123) بينما تعد كتابات الرحالة مصادر إشكالية يمكن أستخدامها لإبراز الطرق المختلفة التي استخدمها الغربيون في تصوير الأخر وتمثله إلا أنها تحتوي أيضاً على تفاصيل وصفية بالغة الثراء يمكن استخلاصها من النبرة المتعالية المثقلة بالنزعة الأخلاقية للكتاب.

للإطلاع على بعض وجهات النظر المتعلقة باستخدام كتابات الرحالة كمصادر تاريخة ، انظر/ي :

"Orientalism " (New York: Pantheon Books , 1978)

تأليف "إدوارد سعيد"

"Women's Orients: English Women in the Middle East , " 1718-1918 : Sexuality , Religion and Work (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992)

تأليف "بيلي ميلمان"

(124) "Terminating , " 256

تأليف "فارجيه"

(125) "Nurturing , " 127-128

تأليف "بولارد"

(126) "Modern Egypt, " 2:158

تأليف "كرومر"

(127) " حكم الشريعة في تعدد الزوجات " . " تعدد الزوجات" " فتوى في تعدد الزوجات " في " الأعمال الكاملة لمحمد عبده: الكتابات الاجتماعيـة " ، الطبعـة الثالثـة ، (بـيروت : الموسوعة العربية للدراسات والنشر 1980 (1974)، ـ 78-83 ـ 84-89 ـ 90-95 على التوالي تحرير " محمد عمارة "

(128) "The Liberation , " 82-87

تأليف "أمين"

"The Women's Awakening , " 183-184

تأليف "بارون"

(129) " بحث في قاعدة إصلاح قانون الأحوال الشخصية: صورة المحاضرة الـتي ألقاهـا أحمد أفندقي صفوت : (الإسكندرية : مطبعة جـورجي غـرزوزي، 1917) ، تـأليف " أحمـد صـفوت" بحسـب " مـارجوت بـدرات " و فرحـات. ج. زيـادة " " أثـار كتـاب " صـفوت " معارضة قوية .

أنظري:

"Feminists , " 129

تأليف "بدران"

"Lawyers , " 118-22

تأليف "زيادة"

(130) "Lawyers , " 122-23

تأليف "زيادة"

(131) "Sharia Law III , " 124

تأليف "اندرسون"

"Women , " 57

تأليف "اسبوسيتو"

(132) "Sharia Law , " 125

تأليف "أندرسون"

"Women , " 57-58

تأليف "اسبوسيتو"

(133) بدأت الكاتبات ، خلال العقدين الأولين من القرن العشرين ، ينتقدن مؤسسة تعدد الزوجات انتقاداً هيناً على صفحات الصحف النسائية ، عوضاً عن المطالبة بإلغائه ، حـاولت هؤلاء الكاتبات تصـوير معانـاة النسـاء من ضـحايا هـذه الممارسـة . أنظـري : على سـبيل المثال

الطلاق وتعدد الزوجات " تأليف "شجرة الدر" ، "أنيس الجليس" 1 ـ 7 (1898) : 203-206 " ما وراء الخدور " تأليف " زكية الكفراويـة " ، " العفـاف " 1 ـ 19 (ـ 17 مـارس 1919) : 2. "تعدد الزوجات" في "النسائيات" ، 76-79 تأليف "ملك حفني ناصف"

كما تناقش " بيث بارون" الانتقادات التي وجهها الكتـاب لتعـدد الزوجـات في العقـد الأول من القرن العشرين. أنظري:

"The Women's Awakening , " 113

تأليف "بارون"

(134) "Feminists , " 127

تأليف "بدران"

(135) أنظر/ي ، على سبيل المثال ،

"Hors-texte" (Beyound the Text), L Egyptienne (Ocotber 1931) : 2; "La Nouvelle loi sur le statut personnel musulman" (The New Law of the Muslim Personal Status), L Egyptienne (March 1929): 22-37;

رأي الأسـتاذ الأكـبر: رد مقترحـات السـيدة الفاضـلة منـيرة ثـابت ، "المصـرية" (1 ينـاير 1940) : 7-9 ، " تعدد الزوجات ورأي فضيلة الأنسة منيرة ثابت " ، "المصرية" (1 مارس 1940) : 5-7 .

أنظري:

"Examen du nouveau projet du statut personnel musulman" (An Examination of the New Project on the mUslim Personal Status), L Egyptienne (April 1972) : 2-7

تأليف "سيزانبروي"

idem, " La polygamies trouve encore des defenseurs en Egypt!" (Polygamy Still Find Defenders in Egypt !) L Egyptienne (November 1935) : 9-14 ; " La situation juridique de la femme egyptienne: Conference de Mademoiselle Ceza Nabaraouy , " (The legal Situation of the Egyptian Woman: Ms. Saiza Nabarawis Lecture) L Egyptienne (February 1931) , 6; "Hizb Bint al-Nil," (The Daughter of the Nile Party) Bint al-Nil (February 1949)

تأليف "درية شفيق" ورد في :

"Doria Shafiq , " 145, fn. 22

تأليف "نيلسون"

(136) "Feminists , " 130

تأليف "بدران"

(137) "Une interview de madame Hoda Charaoui" (An Interview with Madame Hoda Sha3rawi) , L Egyptienne (April 1927), 11-14

ورد في

"Feminists , " 128

تأليف "بدران" وللإطلاع على نص المقابلة الأصلية ، أنظري " رأي السيدة هـدى شـعراوي في مشروع الزواج والطلاق الجديد " الأهرام 53 (9 ابريل 1927) ، 1 .

(138) قامت تركيا بمنـع تعـدد الزوجـات في عـام 1926 وقـامت إران بتقييـده في عـام 1932 . وفي أفغانستان ، بعد عام 1928 ، كان الموظف الـذي يتخـذ لنفسـه زوجـه ثانيـة يفصل من وظيفته .

(139) "La Polygamie , " 10

تأليف "نبراوي"

(140) "The Making , " 282

تأليف "بارون"

(141) 283 ، . مصدر سابق .

(142) 285 ، . مصدر سابق .

(143) "May Her Likes , " 207

تأليف "بوث"

(144) مصدر سابق . وكما تشير " مارلين بوث " ، تشير "دينيز كانديوتي" إلى أن " لجنة الاتحاد والتقدم " في تركيا ، ذات الميول الإصلاحية قد عرفت الأسرة النووية القائمة على الزواج الأحادي على أنها "الأسرة الوطنية" . أنظر/ي :

"Introduction , " in idem, " Woman , Islam , and the stute (Philadelphia: Temple University Press, 1991) , 11

تأليف "دينيز كانديوتي"

(145) "The Making , " 287

تأليف "بارون"

; "Joint Family , " 486

تأليف "كونو"

; "Schooled Mothers , " 137, 164, fn. 59

تأليف "شاكري"

(146) "Sharia Law III , " 126

تأليف "أندرسون"

(147) من الجدير بالذكر أن المراقبين الأوربيين ، خلافاً لذلك ، زعموا أن تعـدد الزوجـات كان يمارس ، حينما وجد ، بين الطبقات الفقيرة في القرن التاسع وأوائل القرن العشـرين . " : أنظري

"The Women , " 220, 221 "

تأليف "كوبر"

"Modern Egypt , " 2 : 158

تأليف "كرومر"

"An Account , " 184 , 138 , 180

تأليف "لين"

(148) "Planning , " 24-28

تأليف "علي"

"Feminists , " 129

تأليف "بدران"

(132) "From Birth Control , " 2-7

تأليف "بيار"

"Egypt in Search of Political Community " (Cambridge : Harvard University Press , 1961), 196

تأليف "نداف سافران"

(149) بخصوص طموح الملك "فؤاد " لأن يصبح خليفة للمسلمين ، أنظر/ي :

"Egypt and Caliphate , 1915-52 , in "The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies (London: Weidenfeld and Nicolson , 1970) , 177-212

تأليف "رالف. م. كوري"

(150) "Sharia Law III , " 125

تأليف "أندرسون" كما يربط "أسبوسيتو" بين رفض تأييد هذه المقترحات وما تعرضـت لـه من نقد واسع في الصحافة.

(151) "Sharia Law III , " 126

تأليف "أندرسون"

; "Women , " 58

تأليف "اسبوسيتو"

(152) "A History , " 207 , 187-88

تأليف "كولسون"

; "Mahkama! , " 89

تأليف "هيل"

(153) "A History , " 187-188

تأليف "كولسون"

(154) "Doria Shafik , " 147-49 , 162

تأليف "نيلسون"

(155) في عام 1935 كتب " محمـد مصـطفى المـراغي " ، شـيخ الأزهـر ، مقالـة في " مجلتي " ، واحدة من أكثر المجلات الاجتماعية انتشارا ، يـدافع فيهـا عن تعـدد الزوجـات . انظر/ي :

"La polygmie , " 10

تأليف "نبراوي"

(156) انظر/ي "رأي الأستاذ الأكبر، " 7-9

(157) "Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880-1940 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) , 139-40

"تأليف "آلان دوين" و "سيم بهار

(158) "Gendering the Modern: On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity ,"

"تأليف "دينيز كانديوتي

In " Rethinking Modernity and National Identity in Turkey " (Seattle: University of Washington Press, 1991) , 116-17

تحرير "سيبيل بوزدوجان" و"ريسات كسابا".

النساء والمواطنة والاختلاف (*)

تحرير : نيرا يوفال ديفيز وبنينا وربلر

عرض: نولة درويش

يتكون هذا الكتاب من "271" صفحة من القطع المتوسط، وهو يتضمن مقدمة، وأربعة أجزاء بالإضافة إلى ملحق؛ هذا، وقد شارك في إصدار هذا الكتاب 16 كاتبة، منهن عدد من الأكاديميات البارزات، إلى جانب عدد من الناشطات النسويات، وهن ينتمين إلى بلدان متعددة من الشمال والجنوب ضمت كلاً من: الدانمارك، وبريطانيا، والولايات المتحدة، وأيرلندا، وبيرو، وأستراليا، وجنوب أفريقيا، وألمانيا.

تخبرنا مقدمة الكتاب أنه خلال السنوات السابقة لإصداره احتل موضوع الاستمتاع بحقوق المواطنة بصفة عامة، ومواطنة النساء بصفة خاصة، مكانة محورية في الفكر النسوي؛ وبهذا الصدد، جاء الكتاب كأحد مخرجات المؤتمر الدولي حول "النساء والمواطنة والاختلاف" الذي نظمته جامعة بلندن في صيف 1996؛ وشارك فيه 120 مشاركًا ومشاركة من مجموعة متنوعة من الخلفيات الجغرافية والمهنية جمع فيها بينهم الإقرار بأهمية العلاقة المتبادلة بين الالتزام السياسي والالتزام التحليلي، والتداخل المقطعي فيما بين القضايا المتعلقة بالنوع، والعرق، والانتماء الطبقي، والقدرة على الحصول على الموارد والتقسيمات الاجتماعية الأخرى. وتذهب المقدمة إلى أنه على الرغم من الطابع الذكوري للتاريخ، فإنه من الممكن إعادة بلورة المواطنة من منظور نسوى تعددي باعتبار أن مسألة المواطنة قد تمثل أداة سياسية مهمة، حيث إن الخطاب الخاص بالمواطنة يوفر للنساء سلاحًا فيها في النضال من النساء بطبيعة أجل الحقوق الإنسانية والمدنية والاجتماعية والحق في الديمقراطية. كما أن المقدمة تضيف إلى ما سبق أهمية الانتباه إلى الطبيعة المزدوجة للمواطنة التي لا تمنح التحرر فحسب وإنها تحمل بالتوازي إمكانات الإقصاء، وكثيرًا ما ترتبط بخطابات ثقافية لها تأثير جوهري. وتشير المقدمة إلى أنه في ظل أجواء العولمة التي تتآكل فيها باطراد السلطات السياسية والعسكرية للدول، هناك احتياج إلى إعادة صياغة المواطنة من منظور نسوى تقدمي، خاصة أن الإضعاف الذي أصاب الدول قد نتج عنه الهجوم على أضعف أفرادها ومنهم النساء بطبيعة الحال؛ فمن المهم التفكير في كيفية تطوير المساءلة السياسية للكيانات فوق القومية، كالاتحاد الأوروبي على سبيل المثال، والتي ينبغى تقييمها من حيث المكتسبات والخسائر التي حظيت بها النساء والأقليات المهمشة؛ وفي الوقت نفسه، ونظرًا لطبيعة العولمة، لا يمكن للحركات النسائية أن تكون محصورة داخل حدود بلدانها، وإنها يتمثل التحدي في خلق حركات اجتماعية لها طابع دولي أصيل على مستوى القواعد الشعبية.

يحمل "الجزء الأول" من الكتاب عنوان "أناط المواطنة الحوارية"، وهو يتكون من ثلاثة مقالات. المقال الأول حول "إعادة النظر في المواطنة" ويتناول مفاهيم المواطنة من وجهة نظر الفكر الليبرالي وانتقاده من قبل أصحاب فكر الولاء الاجتماعي، حيث يرى الفكر الليبرالي أن الأفراد أساسًا منعزلون، ومستقلون، ولديهم حقوق مثل الحق في الحياة، والحرية – ولدى بعض الليبراليين – في الملكية. أما النزعة إلى الولاء للمجتمع فهي ترى أننا كائنات اجتماعية، وأن فهمنا لأنفسنا ينبع من المحيط الاجتماعي، وبالتالي لا يمكننا الانفصال عن غاياتنا وقيمنا. يخلص المقال إلى أنه مع أهمية الانتهاء لمجتمع ولمجموعة من القيم، فإن القيم ذات الوزن هي تلك التي تحرر بعض المجموعات من أشكال محددة من القمع، وأن السماح بتعدد الآراء من شأنه فتح المجال أمام بروز الحقيقة والصواب.

أما المقال الثاني، فهو يتعلق بالجناح اليميني للنسوية ويتناوله باعتباره عائقًا أمام كون النسوية حركة تحريرية، وهو الجناح الذي يرتبط بالفكر الليبرالي وينزع إلى اعتبار

الليبرالية مرادفًا للمساواة، وهو ما تضحده الورقة. أما المقال الثالث، فهو يحدثنا عن الانتهاء والمشاركة الاجتماعية في صفوف النساء المعاقات اللاتي يعانين من الوصمة الاجتماعية وبالتالي يتم انتقاص جزء من مواطنتهن؛ وينتهى المقال بأن المواطنة السليمة هي تلك التي تحقق المشاركة الاجتماعية سواء على المستوى الرسمي أو في الواقع، أي ما يتعلق بالإجراءات والتدابير من ناحية، وبكيفية تطبيقها من ناحية أخرى؛ وبناء عليه، تتمثل المواطنة في نوعية المشاركة وتمثل في الوقت نفسه الوضع الذي يتمتع به الإنسان على المستوى الرسمي.

يتناول "الجزء الثاني" من الكتاب "أنماط المواطنة الإقصائية"، وهو يتكون من أربعة مقالات جميعها يعرض لنا حالات من بلدان محددة هي : افغانستان، وجنوب أفريقيا. والولايات المتحدة، وأيرلندا. المقال الأول ينظر إلى العلاقة المضطربة بين تعليم الإناث في أفغانستان وحقهن في المواطنة؛ ويشير إلى أن الوضع المعقد الخاص بتعليم الإناث هناك ينبع من ارتباطه الوثيق بالصراعات السياسية، والعرقية، والدينية، والطبقية في البلاد، إلى جانب عمليات الاحتلال المختلفة التي شهدها الشعب الأفغاني. وهكذا أصبحت الخطابات المختلفة حول النساء الأفغانيات هي التي تعكس تعريف المواطنة من قبل التيارات الفكرية المتباينة، وهي أيضًا ساحة الحرب التي ما زال القادة الذكور يتقاتلون حولها. أما أحوال النساء في المرحلة الانتقالية بجنوب أفريقيا، فهي موضوع المقال الثاني في هذا الجزء، حيث شهدت البلاد في تسعينيات القرن العشرين انتقالاً إلى الديمقراطية بعد حقب طويلة من العنف، والظلم الاجتماعي، وغياب للحقوق، ووجود فجوات عميقة مبنية على أساس العرق، والجنس، والطبقة الاجتماعية .

تتناول كاتبة هذا المقال العلاقة بين المواطنة، والاختلاف، والتعليم؛ فقد وجدت من خلال قراءتها للوثائق المنظمة لتعليم الإناث، وللمواطنة (مثل قانون التعليم، والدستور) أن تلك الوثائق تؤدى إلى ثلاث صياغات لهذه العلاقة: أولاً، التعليم من أجل المواطنة، أي الدور الذي يقوم به التعليم في بلورة المواطن المعاصر، وفي النهوض بثقافة متجانسة وتوليد أشكال اتصالية تؤدى إلى خلق دول صناعية متقدمة تمنح بدورها حقوقًا محددة لمواطنيها، مع بث الروح الأساسية لانضباط العقل والجسد في الحياة المعاصرة.

إلا أن الكاتبة ترى أنه من الممكن في ظل هذه النظرة تناسى الاختلافات الفردية لصالح الوصول إلى التجانس الجماعي. أما النتيجة الثانية التي توصلت إليها، فهي اعتبار أن التعليم هو المواطنة والمواطنة هي التعليم، وهو ما يتطلب – من وجهة نظرها – الاعتراف بالقوة المادية والمنطقية للاختلاف حيث تلعب الاختلافات في النوع والعرق دورًا مهمًا في تشكيل العلاقة المتبادلة بين التعليم والمواطنة. وأخيرًا، فإن أكثر النتائج إفادة؛ التي توصلت إليها – من وجهة نظرها – فهي في السعى إلى اكتشاف كيف تسمح المواطنة بالتعليم وتشكل في الوقت نفسه مجاله المؤسسي المحدد، حيث تشكل وتتشكل التغيرات في هذا المجال وفقًا لأشكال الاختلاف المذكورة أعلاه. في حالة الولايات المتحدة، تحدثنا الباحثة عن السياسات السكانية المعاصرة وتداعياتها على الأعراق والطبقات الاجتماعية المختلفة حيث تؤثر بطرق مختلفة على النساء وفقًا لوضعهن في سلم المواطنة على الصعيد الفعلي. فيتم تقديم الولايات المتحدة باعتبارها أسرة وطنية عرقية، تحمل قيم الأسرة التقليدية المثالية، مع استعمال معايير معينة لتقييم مساهمات أفراد هذه الأسرة تكون مصبوغة باللون الأبيض، وتتحرك في إطار رجل وامرأة على علاقة زوجية رسمية، ولديهم أطفال. وهكذا تشجع النساء البيض من الطبقة الوسطى على الإنجاب؛ ومع ذلك تشجع من يعمل منهن على الإنجاب فقط في حالة تحملهن تكلفة تربية الأطفال؛ أما النساء السود اللاتي يعملن، خاصة الفقيرات منهن، فيتم عدم تشجيعهن إطلاقًا على الإنجاب؛ وأخيرًا، تظل النساء القابلات للعمل ممن ينتمين إلى أمريكا اللاتينية غير مرئيات بالمرة؛ وهو ما يشير إجمالاً إلى أنه حينما يتعلق الأمر بتشكيل أمهات الأمة، تلعب الأوضاع المتعلقة بالنوع، والعرق والطبقة الاجتماعية دورًا فاصلاً. أما فيما يتعلق بالمقال الرابع لهذا الجزء، فهو يحدثنا عن أيرلندا، ويشير إلى كم التمييز الذي

تعاني منه فئة محددة من النساء هناك، وهن ما يسمين بالنساء الرحل، فهن يتعرضن للتمييز العنصري باعتبارهن من الأقليات الفقيرة، ويكون هذا التمييز مزدوجًا: مرة من قبل المجتمع الواسع لكونهن من الأقليات، ومرة أخرى من قبل مجتمع الرحل لكونهن نساء. وينتهى المقال إلى أن النزعة القومية الأيرلندية تصل إلى مصاف العنصرية، وهي الفكرة التي يؤكدها أحد المراجع التي تستند إليها الكاتبة والتي تذهب إلى أنه حينما تخلط معانى الأمة بمعاني الدولة، تتحول القومية إلى عنصرية.

"الجزء الثالث" من الكتاب يدور حول المواطنين ذوي الهوية المزدوجة، أي اللاجئين والمهاجرين، يرى المقال الأول لهذا الجزء أن بروز الهويات العابرة للثقافات وصعود الحركات الاجتماعية الجديدة كان لهما أهمية خاصة، حيث يجدان صدى في صفوف الشباب والنساء وبالأخص في المواقع الحضرية التي تضم أعراقًا متعددة، وترى الباحثة أن الطبيعة المتنوعة الهويات المعاصرة تخلق الشروط المواتية لحرق الحدود وتطوير أشكال جديدة من التضامن السياسي والاجتماعي؛ وهي تسمح للمواطنين بتبادل المعلومات والخبرات والذكريات؛ ومع ذلك فإن الإخفاق في الإقرار بأن الأعراق والهويات متباينة ومستجيبة لمظاهر عدم المساواة البنيوية سيظل يساهم في تشكيل نظام اجتماعي يضفى الشرعية على إقصاء الأقليات العرقية، لاسيما النساء. يتناول المقال الثاني الجدل الدائر حول النساء المسلمات من جنوبي آسيا اللاتي يقمن في بريطانيا ومدى مناسبة تطبيق قوانين الأحوال الشخصية السارية عليهن في بلدانهن المساواة هناك، ويشير إلى أنه – حتى الآن يتبنى النظام القانوني الإنجليزي مبدأ احترام الحقوق الثقافية للأقليات؛ إلا أن تطبيق قوانين الأحوال الشخصية في حالة نساء جنوبي آسيا قد يمثل إشكالية، نظرًا لتعدد الانتماءات العرقية لهؤلاء من ناحية، ولأن السير في هذا الاتجاه قد يؤدى إلى تعميق الانعزال والانغلاق داخل مجتمع الأقليات. في المقال الثالث، تبرز الكاتبة التناقض الذي يواجه تطبيقات منح حق اللجوء المستندة إلى مناهضة القيم الثقافية والاجتماعية والقانونية القمعية من قبل مفاهيم حقوق الإنسان وسيادة الدولة من حيث اختيارها لمعايير مناسبة لحقوق الإنسان قابلة للتطبيق على من لا يتمتعون بالمواطنة. يحدثنا آخر مقال في هذا الجزء عن النساء اللاجئات في صربيا، وخبراتهن مع الحرب، والقومية، وبناء الدولة، وهو يسعى إلى المقارنة بين الأدوار والأوضاع التي تفرضها الدولة على هؤلاء النساء مع الخبرات الحياتية التي يمارسنها وتعقد المشاكل التي يواجهنها في هذه الدولة الناشئة. فهناك انقسامات فيما بين النساء اللاجئات وفقًا للانتماءات العرقية والوطنية، وهناك اختلافات أيضًا فيما بين النساء اللاتي ينتمين إلى العرق نفسه أو الوطن؛ وهناك أيضًا ضبابية حول الانتماءات العرقية والوطنية في صفوف النساء؛ وبالتالي، فإن واقعهن شديد التعقيد في وقت انتقلت فيه صربيا إلى توحيد جذري للحدود العرقية والوطنية دعمته جميع أجهزة الدولة وسياساتها إلى جانب الإعلام والتعليم؛ وهو ما ذهب في اتجاه تشجيع مفهوم ذكورى للأمة أصبح يحتل فيه السعى إلى السيطرة على النساء موقع الأولوية.

يحمل "الجزء الرابع" من الكتاب عنوان "أنماط المواطنة النسوية في إطار العولمة"، ويبدأ بمقال يدعو إلى إعادة التفكير في المواطنة كأداة ممكنة لصالح النساء في ظل الإطار العالمي الجديد. ويشير إلى أن كلمة عولمة عبارة عن اختصار لتغيرات متعددة ومتناقضة أحيانًا في علاقات القوة، والثروة والهوية؛ وهو ينبه إلى أهمية التفريق بين العولمة كمسار والعولمة كعقيدة فكرية. كما تؤدى العولمة إلى تغير في الدول التي تبدو وكأنها فقدت جوانب جوهرية من سيادتها، وهو ما ينعكس في إعادة صياغة العلاقة بين الدولة والمجتمع، والانتقال في لغة الخطاب من الحقوق الاجتماعية إلى المنافسة والإنتاجية والكفاءة، والتحول من الكلام عن العام إلى الخاص، ومن المسئولية الاجتماعية إلى المسئولية الأسرية أو الفردية؛ هو ما يقلص بطريقة كبيرة المجال لممارسة حقوق المواطنة والحقوق الاجتماعية، بما في ذلك حقوق النساء؛ ذلك أن النساء يتأثرن بصفة خاصة حينما تنسحب الدولة عن توفير الدعم والخدمات؛ كما يتأثرن سلبيًا بتغير أنماط العمل؛ وهو ما يبرر عودة الاهتمام في صفوف النسويات بموضوع المواطنة كوسيلة

لمقاومة انتقاص الحقوق، كما أنه رد فعل ضد سياسات المواطنة الإقصائية. تقدم لنا إحدى محررات هذا الكتاب مقالاً بعنوان "الأمومة السياسية وتأنيث المواطنة: الناشطية النسائية وتغيير المجال العام"، وهي تشير فيه إلى أن تعبير "الأمومة السياسية" يتعلق بالدعوات التي تعلي من شأن محاسن الأمومة، والرحمة، وتحمل مسئولية الضعيف باعتبارها جزءًا متأصلاً في القيم الديمقراطية. وتذهب إلى أن هذا الاتجاه كان يتناقض مع مفاهيم الشرعية المدنية، ويسعى إلى تأنيث المواطنة، أي إلى إعادة صياغة المواطنة على أنها الصفات المرتبطة بأدوار النساء كموفرات للغذاء والرعاية والحماية لسلامة الأسرة وأفرادها. ومع ذلك، فهي ترى أن جهود المنظمات والحركات التي تتبنى هذا التوجه قد تؤتى بثمار على مستوى المكاسب التي قد تحققها النساء حتى وإن كانت مكاسب صغيرة ومجزئة. وينتهى الكتاب بتجربة الحركة النسوية في بيرو لتطوير جدول أعمال خاص بالنساء؛ وهو المسار الذي جعلهن يدركن أنه من أجل الوصول إلى الاستقلال على المستوى السياسي لا يمكن إغفال السياسات المتعلقة بالجوانب الجسدية والاقتصادية والاجتماعية -الثقافية، مع الإقرار بصعوبة تحقيق بعض الأهداف في بلد مثل بيرو حيث تسود النزعات العنصرية والذكورية. في النهاية، تؤكد الكاتبة أن جدول الأعمال الذي طورته الحركات النسوية في بيرو يستند إلى أهمية تنوع الأصوات، والوجوه، وإلى توافر القواعد الأخلاقية التي تناهض إقصاء النساء في مواجهة النظام الاستبدادي؛ وهو ما يعد نقطة محورية تدمج ما بين تلك التعبيرات المتنوعة للمنظور النسوى وتدعمها بنقاط القوة التي يوفرها مجتمع مدنى مستقل أمام هذا النظام. وهو ما يجعل الكاتبة تذهب إلى أهمية عقد الشراكات والائتلافات مع القوى الديمقراطية الأخرى ومقاومة أي محاولات للفصل فيما بين قضايا النوع والديمقراطية.

تأتى أهمية هذا الكتاب في أنه يربط ما بين الخطابات والممارسات التي تحدث باسم الحفاظ على القومية، وتجلياتها على أوضاع النساء؛ وهي – كما رأينا – لها تداعيات سلبية على مستوى العالم، وفي بلدان متنوعة من الشمال والجنوب، لا فرق في ذلك بين دول متقدمة، ودول أقل تقدمًا؛ فباسم هذه الدعوة يتم إقصاء النساء وتهميشهن، وربما يكون من الصواب التفكير في أن النساء بوسعهن إعادة صياغة وبلورة معان مثل المواطنة، والديمقراطية، وإضفاء طابع أكثر إنسانية عليها.

الهوامش:

(*) Pnina Werbler and Nira Yuval Davis (eds.). Women, Citizenship and Difference. New York: Red Books, 1997.

النوع الاجتماعي والاقتصاد السياسي للتنمية(*)

شيرين م . راي

عرض: هالة كال

يأتى كتاب "شيرين راي" النوع الاجتماعي والاقتصاد السياسي للتنمية (الصادر في إنجلترا عام 2002) متناولاً الاقتصاد السياسي للتنمية بمنهجية نسوية تسعى إلى الكشف عن أدوار النساء في المجالين السياسي والاقتصادي وذلك مع التركيز على السياق العام بما فيه من قيود تترك أثرها على تشكيل وصياغة فاعلية النساء في الاقتصاد السياسي. ويأتي الكتاب في 264 صفحة من القطع المتوسط، وينقسم إلى ستة فصول تسبقها مقدمة وتليها قائمة بالمراجع وفهرس. أما عناوين فصول الكتاب فهي كالآتي: 1) النوع الاجتماعي والقومية وبناء الدولة القومية: خطابات التنمية، 2) النوع الاجتماعي والتنمية: رؤى نظرية في سياقاتها، 3) العولمة: أجندات جديدة للنوع والتنمية؟، 4) إعادة الهيكلة عالميًا وإعادة هيكلة علاقات النوع الاجتماعي: سياسات التكييف الهيكلي، 5) النوع والحوكمة متعددة المستويات: السياسة الممكنة والقادرة على إحداث تحول؟، 6) تفاعلات نقدية: من القومية إلى العولمة.

تستهل "شيرين راي" كتابها بمقدمة تحدد فيها الفرضيات التي تقوم عليها دراستها. فتبدأ أولاً بفرضية تنطلق من تبنيها منظورًا نسويًا قائمًا على القناعة بأن مجال الاقتصاد السياسي هو مجال خاضع لعلاقات القوى بين الجنسين (الجندر)، وهو ما تفسره باعتبار أن "الرجال والنساء يحتلون مواقع مختلفة فيه، مع تفاوت الموارد المتاحة لكلا الجنسين، بما يتيح لهم التعبير عن مصالحهم المشتركة بل والمتنوعة والتعبئة حولها بطرق مختلفة فيما بينهما" (ص1). ثانيًا، تحرص الدراسة على تناول مظاهر الاختلاف بين النساء والرجال من ناحية ومظاهر الاختلاف فيما بين النساء، وذلك بالأخذ في عين الاعتبار وجود أشكال من التفاوت نساء العالم على أساس الانتماء القومي والطبقي وغيرها من العناصر الأخرى المؤثرة في تجارب النساء والمؤدية إلى خلخلة مفهوم " النساء " باعتبارهن كتلة واحدة موحدة. ثالثًا، تسعى الدراسة إلى تناول العلاقة بين البنية والفاعلية (agency)، بمعنى تتبع دور بنى القوى الاقتصادية والسياسية في تحديد مواقع كل من الجنسين في المجتمعات وما لذلك من تبعات على قيام النساء والرجال بأشكال من الفعل السياسي.

وتشير المؤلفة في مقدمتها للكتاب إلى مجموعة من المفاهيم الخاصة بالنظرية النسوية، والتي كان لها أثر في تشكيل الخلفية النظرية للمؤلفة وبالتالي في توجيه مسار البحث. ومن أهم تلك المفاهيم مسألة الحيز العام والحيز الخاص في السياق السياسي، نظرًا لتأكيد النظرية النسوية على أن "غياب" النساء عن الحيز السياسي العام إنما يشكل في حد ذاته حضورًا من منطلق سعى النسوية إلى البحث عن أسباب وعوامل هذا الغياب أو التغييب بما يحققه من مصالح المجتمع الأبوى وفرض سلطته الذكورية. كذلك تشير إلى مفهوم آخر أساسي في التحليل النسوى وهو المتمثل في أهمية "التجربة" الشخصية بما يوسع من مجال مفهوم "السياسة" ووضعها في سياق أوسع يأخذ في الاعتبار التجارب الشخصية في التحليل السياسي. كما تؤكد المؤلفة أن النظرية ما بعد الكولونيالية ساهمت في إثارة الوعي بجوانب من حركات التحرر القومي في علاقتها بالحداثة وذلك في سياق الاستعمار.

ومن الجدير بالذكر أن "شيرين راي" تضمن مقدمتها للكتاب جزءًا تتحدث فيه عن حياتها وخلفيتها الفكرية، وهي السمة التي نجدها في كثير من الكتابات الأكاديمية النسوية اعترافًا من المؤلفة بوعيها بأن "التجربة الشخصية هي مسألة سياسية"، وبأن التجربة الشخصية بلا شك تترك بصمتها على العمل البحثي إن لم يكن على المنهج المتبع في الدراسة، وهو ما تعترف به في نهاية هذا الجزء من المقدمة، حيث تشير إلى إدراكها

بتحيزها إلى المنظور الآسيوى نظرًا لنشأتها في أسرة هندية كانت أميل إلى مظاهر "الحداثة"، في زمن ارتبطت فيه الحركة القومية بمناهضة الاستعمار من منطلق الفلسفة الماركسية. ومن هنا ترى المؤلفة أن نشأتها ربما تكون قد وجهتها لبدء دراستها بتتبع علاقة القومية بالخطابات التنموية. أما الجزء الثاني من المقدمة فيتناول "التحولات النسوية" بما شهده تاريخ البشرية في القرن العشرين من طفرة في انخراط النساء في سوق العمل، مع ما صاحبه من تزايد الهوة بين النساء تبعًا للمؤثرات الطبقية والعرقية والسياسية وغيرها بما ينعكس على المؤشرات الرسمية الخاصة بأوضاع النساء الصحية والتعليمية والعملية على مستوى العالم على ما فيها من تفاوت، مما ساهم بدوره كما ترى المؤلفة في نشأة وتطور الحركات النسوية على مستوى النظرية والعمل العام.

يأتي "الفصل الأول" من كتاب "شيرين راي"، وعنوانه "النوع والقومية وبناء الدولة القومية"، مؤكدًا العلاقة بين العمل التنموى والمشروع القومي، حيث تركز المؤلفة في هذا الفصل على "كيف عملت القومية وجهود النضال القومي على صياغة خطابات واستراتيجيات التنمية" (ص 11 ـ 12)، حيث تؤكد أن الفكر القومي قام بصياغة الأجندات التنموية للنخب في سياق ما بعد الاستعمار. وإذا كان المشروع القومي أتاح مساحات جديدة تقوم فيها النساء بالتعبئة لتحقيق مصالحهن، بل وأحيانًا من منطلق مفهوم المواطنة ذاته، إلا إنه كثيرًا ما تم إدماج النساء قصدًا أو إقصاؤهن عمدًا من البرامج القومية لتحقيق أغراض سياسية. ومن هنا تتبع المؤلفة تجليات النوع وعلاقات القوى بين الجنسين في خطابات التنمية بالأخذ في الاعتبار عمليات تشكيل الدول القومية ما بعد الاستعمار، والعوامل الاقتصادية والاجتماعية الكامنة في فكر النخبة في إطار الفكر القومي، جنبًا إلى جنب دور الحركات النسائية في أوجه صراعها وأشكال تواطئها مع الأيديولوجيا القومية والتنمية. ويلقى هذا الفصل الضوء على أثر الاستعمار والحركات القومية ومراحل التحرر الوطني على صياغة خطابات النوع والتنمية وما ترتب عليها من تحديد مواقع الرجال والنساء داخل المجتمعات والاقتصادات القومية. وتخلص المؤلفة في هذا الفصل إلى أنه في الوقت الذي قامت فيه القومية على تبنى لغة المساواة بين أفراد المجتمع على قاعدة من المواطنة، إلا أن تطبيقات المواطنة ظلت تتسم بوجود تفاوت فيما بين الجنسين. وقد ترتب على ذلك حدوث قناعة لدى كثير من النساء والنسويات بوجود تناقض كامن بين المشروع القومى والمشروع النسوي. ولكن مع ذلك فإن نشأة الحركة القومية أسهمت في سعى النساء إلى خلق حيز خاص بهن داخل الحيز العام، مما كان له دور في تطور الحركة النسوية ذاتها.

وتبين المؤلفة هنا أن الدول القومية نشأت في العالم الثالث كرد فعل لتجربة الاستعمار والإمبريالية، إذ أصبح الفكر القومي هو أساس بناء الدول المستقلة. ومن ناحية أخرى فإن الحركة النسوية في العالم الثالث تستمد جذورها من مشاركة النساء في الحركة القومية، ولكن كان من دواعي الانخراط في حركة التحرر الوطني توحيد الجهود بما يتطلبه ذلك من تضحيات وتأجيل للمصالح الفئوية. وفي الوقت الذي كان يتم فيه تأكيد صورة "المرأة الجديدة" في "الدولة الجديدة" أدركت النساء وجود فجوة بين الخطاب السياسي والواقع الاجتماعي (ص 36)، وهو ما تسوق عليه أمثلة من التجربتين الهندية والتركية واللتين تراهما مثالاً لما جرى في العديد من دول العالم الثالث. وفي الوقت الذي تمت فيه صياغة مفاهيم المساواة في الدول المتحررة من الاستعمار في إطار المواطنة، نجد أن مفهوم المواطنة في حد ذاته ظل يحمل اختلافات بين الرجال والنساء بدعوى عدم الانسياق تمامًا وراء النموذج الغربي!

ويتناول "الفصل الثاني"، وعنوانه "النوع والتنمية"، السياقات الدولية التي تطورت في إطارها حركات التحرر من الاستعمار، وما صاحبها من تطور لنماذج وخطابات التنمية، ولا يقتصر البحث هنا على مفهوم التنمية، بل يتجاوزه للتطرق إلى موقف الحركات النسوية منها. وتتبنى الدراسة هنا منهجًا تاريخيًا مقارنًا لفهم مظاهر التشابه والاختلاف التي واجهتها النساء والنسويات ضمن الإطار التنموي. ثم تسعى "شيرين راي" إلى تتبع الأسباب التي

دعت الحركات النسائية في معظم البلاد الساعية إلى التحـرر من الاسـتعمار ودفعتهـا إلى الالتزام بنماذج التنمية القومية على الرغم من الصـياغة القاصـرة لــ"مسـألة المـرأة" في البرامج التنموية التي وضعتها النخب القومية. ثم تنتقل المؤلفة إلى أهم القضـايا النظريـة الـتي تم طرحهـا في إطـار التحـرر الوطـني والنقـد النسـوي لهـا، حيث تـرى أن تفاعـل النسويات مع البرامج المطروحـة أتـاح قيـام مسـاحة نقدية نسـوية داخـل بـرامج التنميـة القومية، وهي المساحة الـتي أثرتهـا كتابـات النسـويات الغربيـات جنبًـا إلى جنب نسـويات العالم الثالث. وتختتم المؤلفة هذا الفصل بالتأكيـد على الطـابع الليـبرالي للعمـل النسـوى في إطار الدول القومية والمشاريع التنموية على المستوى العالمي، وهو الطابع الذي تراه مهددًا الآن مع تراجع المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية للدولة القومية أمام تيار العولمة.

وتبين المؤلفة هنـا ارتبـاط التنميـة بالرأسـمالية الغربيـة من حيث كـون التنميـة شـكلاً من تطبيقات الفكر الليبرالي الغربي، وذلك من منطلق التحليل اللغوى للمفردات المسـتخدمة في الخطابين الماركسي والرأسمالي. ومن الملاحظات اللافتة للانتباه ما تـورده المؤلفـة، في سياق اهتمـام الأمم المتحـدة بقضـايا النسـاء والـذي تمثـل في إعلان السـبعينيات من القرن العشرين عقدًا للتنمية، إذ اقتصر الاهتمام بنساء العـالم الثـالث على تطـبيق بـرامج الحد من الزيادة السكانية أي تنظيم / تحديد النسل، بالإضافة إلى قدر من الاهتمـام بتعليم النساء ثم تنتقل في جزء مهم من هذا الفصل فتتبع تطور التحليل النسوى للتنمية انطلاقًـا من مفهـوم بمفهـوم "النسـاء في التنميـة" انتهـاء بمفهـوم "النـوع والتنميـة" (ص 71) وإشكاليات كل منهما، والتي تتمثل منهجيًا في تركيز منهج " النساء والتنمية" على مظـاهر غياب وتغييب النساء عن الخطط والسياسات التنموية، بينما يقـوم منهج "النـوع والتنميـة" على تتبع أوجه اللامساواة بين الرجال والنساء. كما تتناول المؤلفة بقـدر من التفصـيل مـا شهدته الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين من تطور "الفكر النقدي التفكيكي مـا بعـد الحـداثي" في نقـد التنميـة فيمـا عـرف بــ"سياسـات مـا بعـد التنميـة" (post-development politics) اعتمـادًا على مفهـوم الاختلاف، باعتبـار النسـاء هن "الآخـر" بالنسبة للرجال من جانب، وكذلك الاختلافات القائمة بين النساء أنفسهن من ناحية أخرى.

أما "الفصل الثالث"، كما يتضح من عنوانه "العولمة"، فيأتي مركزًا على العولمة باعتبارهـا قوة مهددة لنظام الدولة القومية بما لها من تأثير على الاقتصاد وتحويله من اقتصاد الدولة إلى الاقتصاد العالمي، وبما لذلك بدوره من أثر على السياقات الاجتماعية والثقافية. ويأتي منظور النوع فيركز على وضع النساء والرجال داخل هذا العالم المتغـير، إذ تـرى المؤلفـة أهمية تناول ظـاهرة العولمـة من حيث ربطهـا بتحليـل علاقـات القـوى بين الجنسـين عنـد العلاقات تتبع الاجتماعية للإنتاج في ظل العولمة. ويتناول هـذا الفصـل بقـدر من التفصـيل علاقات الإنتاج في إطار الرأسمالية وتبعاتها على علاقات القـوى بين الجنسـين، وذلـك من خلال ثلاثة سـياقات مختلفـة، وهي السـوق والدولـة القوميـة والحوكمـة (governance)، وهي السياقات التي تراها محورية في فهمنا للعولمـة من جـانب ومـا يصـاحبها من تحـول وتنظيم لعلاقـات الإنتـاج. وتخلص "شـيرين راي" إلى نجـاح الحركـات النسـائية باعتبارهـا حركات اجتماعيـة في تسـييس قضـية النـوع على مسـتوى الـدول وعلى مسـتوى النظـام الدولى ممثلاً على سبيل المثـال في وعي مؤسسـة عالميـة كالبنـك الـدولى بأنهـا خاضـعة لمراقبة النساء. كما أن النهوض بأوضاع النساء والجهود الرامية إلى تحقيق أكـبر قـدر من المساواة بين الجنسين أصبحت من المؤشرات المهمة عند تقـييم النشـاط التنمـوي. ومـع ذلـك، وفي إطـار الاقتصـاد الليـبرالي السـاعي إلي إعـادة توزيـع المـوارد على المسـتوى العـالمي، تواجـه النسـويات تحـديًا قويًـا في مسـألة "إعـادة توزيـع" علاقـات القـوى بين الجنسـين. كمـا نجـد أن القضـايا النسـوية الـتي تفجـرت منـذ السـبعينيات، مثـل الاختلاف والنخبوية والتفاوض ومعارضة أنظمة الدول، قد اكتسبت درجة أكبر من التعقيـد في إطـار العولمة.

وتذكر المؤلفة في هذا الصدد أنه من المتعارف عليه أن زيادة التحاق النساء بسوق العمل بأجر يؤدي بالتبعية إلى تحسين أوضاعهن. وإذا نظرنا إلى سياق العـالم الثـالث، لوجـدنا أن

عملية عولمة الأسواق أدت إلى ارتفاع ملحـوظ في نسـب التحـاق النسـاء بالعمـل، إلا أن الملاحظ أيضًا أن عمل النساء يرتكز في مجالات بعينها دون الأخرى، كما أن ارتفـاع نسـب عمالة النساء صاحبه ارتفاع في معدلات "تأنيث الفقر والعنف" (ص 117) في ظل تراجـع دور الدولة. ومن هنا ترى "شيرين راي" ضرورة تفاعل النسـاء مـع مسـألة الحوكمـة على عدة مستويات، وهي : المشاركة في صياغة البرامج والأجندات الرسمية، ومستوى العمـل النسوى العام، ومستوى المشاركة المؤسسية ودمج سياسات النوع والبرامج التنمويـة في العمل العام دون أن يكون ذلك على حساب مصالح النساء. وفي هذا السـياق تؤكـــد أن العمل النسوى لا يقتصر على الاعتراف بوجود مظاهر تمييز بين الجنسين، بل السـعى إلى إعـادة توزيـع المـوارد بمـا يـؤدى إلى إلغـاء هـذا التميـيز، وبالتـالي يتعين على الناشـطات النسويات العمل معًا من أجل تحقيق تغيير في بنيـة المجتمـع ممثلـة في السـلطة الأبويـة والقوى الاجتماعية والاقتصادية.

ويأتى "الفصـل الرابـع"، وعنوانـه "إعـادة الهيكلـة عالميًـا وإعـادة هيكلـة علاقـات النـوع"، فتتنـــاول "شـــيرين راي" فيـــه نشـــأة سياســـات التكـــييف الهيكلى العالميـــة (SAPS: Structural Adjustment Policies) وأثرها على حيوات النساء والرجال. حيث تستهل الفصل بتتبع درجات وتقييم سياسات التكيف الهيكلي وتبعاتها على الجنسين، ثم تنتقل إلى عرض لمواقف النسويات المتخصصات في علم الاقتصاد في مواجهة الاقتصاد النيوليبرالي (neo-liberal economics) في تحليلهن لسياســـات التكـــييف الهيكلى العالميـــة. وتستخلص المؤلفة من تحليلها هذا درجات تأثر النساء بسياسات إعـادة الهيكلـة العالميـة، حيث ترى أن النساء - مقارنة بالرجال – من الفئة الأكثر معاناة ممـا نجم عن العولمـة من تفكك العقد الاجتماعي بين المواطن والدولة. كمـا تشـير إلى أن سياسـات إعـادة الهيكلـة في ظل العولمة أتاحت فرص عمل جديدة للنساء ولكن في ظروف عمل أكثر سوءًا وأقل ضمانًا. وأخيرًا تؤكد المؤلفة أن هذه السياسات الجديدة أدت إلى اتساع الهـوة بين النسـاء على مستوى الطبقات وعلى مستوى بلدان الشمال والجنوب.

وتبين لنا المؤلفـة في هـذا الفصـل كيـف أدت سياسـات "التكـييف الهيكلي" العالميـة إلى زيادة تقسيم العمل على مستوى العـالم، فلم يعـد الأمـر يقتصـر على اتسـاع الفجـوة بين العالم الثالث والعالم الأول من حيث الإنتاج والاستهلاك، وإنما أدت زيـادة معـدلات التحـاق النساء بالعمل إلى زيادة التراتبية بين الرجال والنساء في العمل وإلى اتسـاع الفجـوة بين نساء العالم الثالث (الجنوب) كمنتجات ونساء العالم الأول (الشمال) كمسـتهلكات، وذلـك في إطار العولمـة حيث تقـع مراكـز الإنتـاج في الجنـوب بينمـا تتمركـز الأمـوال والسـلطة والهيمنة في الشركات العالمية الكبرى لا في الدول التي يتم الإنتاج على أرضها.

وتنتقــل "شــيرين راي" فـــى الفصـــل الخـــامس، وعنـــوان ، "النـــوع والحوكمـــة متعـــددة المستويات"، حيث تقدم تحليلاً متعـدد المسـتويات للاسـتراتيجيات السياسـية المسـتخدمة على المستوى العالمي، ومستوى الدول، والمسـتوى المحلي، وهـو التحليـل الـذي تسـعى من خلاله إلى تأمل مسألة مدى إمكانيـة إعـادة توزيـع المـوارد والعلاقـات المطروحـة في الفصل السابق، وأثر العولمة على عمليات الإنتاج ومـا يـترتب عليهـا من أشـكال تنظيميـة للمواجهة والتعبئة. كما تلقى ضوءًا على أشكال الاختلاف المتنامية بين النسـاء نتيجـة تلـك التعبئة وصور التضامن القائمة فيما بينهن. ولعل من الإضافات المهمة في هذا الفصـل هـو توقف المؤلفة أمام خطاب "التمكين" (empowerment) مشيرة إلى أن فاعلية مفهـــوم التمكين في الممارسة النسوية مرهونة بالوعي بـالقيود المفروضـة على النسـاء؛ فتمنعهن من الفاعلية عمومًا وتشكل إطارًا للاختلافات في مـا بينهن. وتخلص من ذلـك إلى أن دعم مفهوم التمكين يعتمد على معرفة بمصالح النساء والاختلافـات القائمـة في مـا بينهن جنبًـا إلى جنب الحاجة إلى إعادة توزيع الموارد الاقتصـادية والاجتماعيـة. ويتضـمن هـذا الفصـل عرضًـا لأدوار الحركـات والمنظمـات النسـائية في التعبـير عن مصـالح النسـاء، كمـا تؤكـد المؤلفة فيه أن المواطنة الحقيقة الفاعلـة ووجـود قـدر معتـبر من المسـاواة والسياسـات الهادفة يمكنها أن تكون قواعد راسخة في جهود تمكين النساء، مـع الأخـذ في الاعتبـار أن

المشاركة السياسية للنساء والمنظمات النسائية لا تؤدي بالضرورة وتلقائيًا إلى تمكين النساء ما دامت قضايا النساء غائبة عنها، أو حين تستخدم مسألة تمكين النساء لزيادة الإنتاج داخل النظام القائم بدلاً من تغيير البُنى المؤسسية والممارسات القائمة بالفعل.

ويتطرق هذا الفصل إلى تجربة برنامج تنمية النساء (Women’s Development Programme) الذي تم تطبيقه في ست مقاطعات من إقليم راجستان في الهند بدءًا من عام 1984 بمساعدة من مؤسسة اليونيسيف (ص183 وما يليها). وبناء على هذه التجربة وغيرها من جهود الحركات النسائية والمنظمات غير الحكومية في العالم الثالث، ترى المؤلفة أن معظم المبادرات (مثل مبادرة "الصديقة" Sathin في إقليم راجستان) تخضع للإدماج داخل مؤسسات السلطة وبالتالي يقتصر دورها على تنفيذ البرامج بدلاً من وضع الخطط، كما تشير تلك التجارب إلى أن البنى الثقافية والاقتصادية والاجتماعية للمؤسسات السياسية الرسمية تمثل عائقًا أمام الناشطات النسويات، ليس من منطلق ما تضعه من قيود أمام جهود التغيير فحسب وإنها لما تثيره من إشكالية محاولة ضم المجموعات النسائية والناشطات النسويات ضمن مؤسسات السلطة ودوائر التأثير الرسمية.

كما توضح المؤلفة كيف ساهمت مثل هذه المبادرات في إلقاء المزيد من الضوء على مدى الاختلاف القائم فيها بين النساء : بين نساء الجنوب والشمال، بين الناشاطات و"الفيموقراط" (femocrats: أي النساء العاملات ضمن منظومة مؤسسات الدولة)، بين النساء اللاتى يعملن بالجهود الذاتية أو بتمويل محدود واللاتي يعملن بتمويل من المؤسسات الدولية. وغيرهن من النساء. كما تؤكد التجربة عدم وجود أي تحول ملحوظ في المنظومات الاقتصادية أو السياسات وذلك على مستوى المؤسسات الرسمية المهيمنة، سواء المؤسسة الدولية (البنك الدولي) أو مؤسسات الدولة الرسمية أو حتى على المستوى المحلي. وهو ما يطرح بدوره تساؤلات حول المصداقية بشأن جهود إدماج عنصر النوع في التنمية وبشأن مسألة تمثيل النساء في المنتديات العالمية.

و تختتم "شيرين راي" كتابها بالفصل السادس الذي تتناول فيه" تفاعلات نقدية", حيث تشير إلى ما تحمله العولمة من تحديات للنساء في ظل تراجع أهمية الدولة القومية في ظل النظام العالمي الجديد. ومع ذلك تؤكد أن تراجع دور الدولة القومية لا يعني غيابها، بل الملاحظ هو ما طرأ عليها من تحولات في ظل التوسع الكبير في الأسواق العالمية على حساب الأسواق المحلية. كما تحذر مما تطلق عليه "النوستالجيا" أو الحنين في دراسات نقد العولمة، وهو ما يتمثل في الحنين إلى الدولة القومية وتصويرها باعتبارها "ضحية" العولمة (ص 199)، وخاصة لما كانت تحمله الدولة القومية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية من وعود وآمال لتحقيق التنمية من خلال المشاريع القومية. وهي ظاهرة تشترك فيها كل دول العالم الثالث مع ما بينها من اختلافات وتباين في التفاصيل التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. وعلى الرغم من عجز الدول عن تحقيق وعودها بالاستقرار السياسي والنمو الاقتصادي، فإنها ظلت تلعب دورًا كبيرًا في التنمية نظرية وتطبيقًا. ومن هنا أصبحت صورة الدولة العاجزة أمام تحديات الأسواق العالمية الجديدة هي صورة أقرب إلى ضحية العولمة، رغم مسئوليتها عن قراراتها السياسية والاقتصادية أمام التغيرات العالمية، وهو ما يتمثل على سبيل المثال في استجابة النخب الحاكمة لسياسات إعادة الهيكلة بما يخدم المؤسسات الاقتصادية العالمية الكبرى. وفي الوقت نفسه تلفت المؤلفة الانتباه إلى التأكيد القائم في المشروعات التنموية المعاصرة على البيئة المحلية، مع إشارتها إلى أن البيئة المحلية ليست كيانًا واحدًا بل تتنوع فيما بينها، ما بين الريف والحضر على سبيل المثال، حيث لكل بيئة منها خصوصيتها الاقتصادية والاجتماعية وانعكاساتها على حياة النساء. وتختتم "شيرين راي" كتابها بالتأكيد مرة أخرى على أن المرحلة التالية في كفاح النساء يجب أن ترتكز على إعادة توزيع الموارد من أجل إعادة صياغة علاقات القوى في المجتمع ، داعيًة إلى قيام تحالفات بين القوى الاجتماعية

والمجموعات النسائية وإلى التضامن بين الحركات الاجتماعية التحررية في سبيل تدعيم العمل النسوى وسياسات التغيير.

وأخيرًا تجدر الإشارة إلى أن "شيرين راي" درست فى جامعتى"دلهي" بالهند و "كيمبردج" في بريطانيا، وانضمت إلى جامعة "واريك" في بريطانيا عام 1989 حيث أستاذة للسياسة والدراسات الدولية، وهي مهتمة بقضايا النوع في مجال الدراسات السياسية والاقتصادية عامة والتنمية والعولمة خاصة، ومن آخر إصداراتها كتاب سياسات النوع في التنمية (2008) والحوكمة العالمية: رؤى نسوية (2007). وتجمع المؤلفة بين المعرفة بتجربة الدول القومية ممثلة في الهند مسقط رأسها وموطن نشأتها، والعلم بالنظرية السياسية والاقتصادية ممثلة في قضايا التنمية والحوكمة، وذلك من منظور يأخذ في الاعتبار عنصر النوع وعلاقات القوى بين الجنسين. ومن هنا يتسم الكتاب منهجيًا باتساع دائرة البحث متتبعًا مختلف الخطابات والسياسات على مدى تاريخي واسع ينطلق من عصر الاستعمار إلى العولمة المعاصرة، كما تتطرق الدراسة إلى مناطق جغرافية متنوعة، ما بين الدول القومية التي نشأت في ظل الحركات القومية للتحرر من الاستعمار منذ منتصف القرن العشرين، مرورًا بدول في قارتي أفريقيا وأمريكا الجنوبية، وانتهاء بالدول القومية الناشئة في أوروبا الشرقية في نهايات القرن العشرين، والقوى الاقتصادية الصاعدة في الشرق الأقصى. كما يكشف الكتاب عن معرفة أكاديمية بالدراسات الدولية والحركات النسائية وخطابي التنمية والعولمة. ولعل من أهم الإضافات التي يقدمها هذا الكتاب في سياقه الأكاديمي هو تبنيه منظورًا يأخذ في الاعتبار علاقات القوى بين الجنسين، خاصة مع ما يطرحه من رؤية للعمل النسوى في إطار العولمة، مع تزايد سلطة المؤسسات الاقتصادية الدولية وبرامجها على حساب المشروعات القومية. كما يحمل دعوة للتحالف والتضامن النسوى والمجتمعي لتحقيق التغيير بما يضمن أكبر قدر من العدالة والمساواة.

الهوامش:

(*) Shirin M. Rai, Gender and the Political Economy of Development: From Nationalism to Globalization, Cambridge: Polity Press, 2002.

رائدات الحركة النسوية المصرية والإسلام والوطن (*)

عرض : وسام كمال

صدر هذا الكتاب عن المشروع القومى للترجمة التابع للمجلس الأعلى للثقافة – مصر عام 2000، وهو من تأليف د. مارجو بدران، وترجمة د. علي بدران. يتكون الكتاب من 614 صفحة من القطع المتوسط، ويبدأ بخاطرة للمترجم، ثم تصدير اللغة الانجليزية، ثم تصدير اللغة العربية، ثم مقدمة، يليها ثلاثة أجزاء يتكون كل جزء من عدة فصول، وينتهى بالهوامش والملاحظات. ويعرض هذا الكتاب الحركة النسوية المصرية منذ ولادتها في أواخر القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، وعلاقتها بكل ما هو قائم مثل السياسة، الحركة الوطنية، التعليم، الصحة، الثورة والاستقلال، الإسلام.. وذلك في ظل تحولات القرن التاسع عشر، والحروب آنذاك، وفي مقدمة الكتاب أوضحت الكاتبة تفصيليًا الثقافات المتغيرة التي سادت مدن مصر أثناء القرن التاسع عشر، مثل ثقافة الحريم وبعض الممارسات الإسلامية، وحجاب الوجه.

"الجزء الأول" من الكتاب يحمل عنوان "إنبثاق الوعى النسوي" ويتكون من أربعة فصول، يتناول الفصل الأول "حياتان في عالم متغير" حياة كل من "هدى شعراوي" و "نبوية موسى"، باعتبارهما امرأتين شكلتا تاريخ الحركة النسوية في مصر، ، معتمدًا على مذكرات كل منهما، وهذا الفصل يقدم للفكر تمعنًا في كيف أصبحت النساء رائدات للحركة النسوية، وما هي التعقيدات الملازمة لمفهوم "المرأة". وتتحدث الكاتبة عن مفهوم "النسوية" وعن النقاش الدائر حول ما إذا كانت الحركة النسوية في مصر، وفي كثير من بلدان العالم الثالث، حركة نسوية غربية. وتعلق ذلك بأمور مثل خيانة الثقافة الوطنية، ومناسبتها أو عدم مناسبتها للمجتمع .

"هدى شعراوي" ": تحت هذا العنوان تروى الكاتبة سريعًا قصة حياة هدى شعراوي، منذ ولادتها في المنيا عام 1879. توفى سلطان باشا أبوها وعمرها خمس سنوات وأصبح على شعراوى ابن عمتها وصيًا عليها وعلى أخيها، وعندما بلغت هدى الثانية عشر رتبت أمها خطبتها من ابن عمتها والوصى عليها، وفي العام التالي تم الزواج، الذي استمر لمدة عام ثم تم الانفصال لمدة سبع سنوات ثم عادت إليه مرة أخرى تحت ضغط من العائلة، وفي فترة استقلالها عاودت هدى دروسها ووسعت عالمها. وساعدت هدى شعراوي في إنشاء جمعية خيرية، وفي تنظيم محاضرات للنساء، وكانت نشطة في الحركة الوطنية المطالبة بالاستقلال عام 1919، كما قادت أول حركة نسوية منظمة في مصر.

وتصف الكاتبة مذكرات هدى شعراوي التي أملتها على سكرتيرها الخاص عبد الحميد فهمى مرسي، بأنها قصتها بصوتين مختلفين، صوت بريء يستبطن مشاعرها عندما تستعيد الفترة الأولى من حياتها قبل أن تصبح شخصية عامة، وصوت مؤرخ للأحداث حسب ترتيبها وهي تستعيد الفترة الثانية وتقص شرحًا للحركة النسوية المنظمة. وتقدم الكاتبة تصويرًا لحياة هدى شعرواى كما روتها هي مستعينة بأجزاء من المذكرات التي تسرد فيها مشاعرها حينما وجدت فارقًا في المعاملة بينها وبين أخيها، وحينما تزوجت دون إرادتها، وعندما طلبت من مدرس القرآن الكريم أن يعلمها قواعد النحو ولكن الأغا (المربي) رفض ذلك بازدراء وقال له "خذ كتابك معك يا سيدنا الشيخ، إن السيدة الصغيرة ليست في حاجة إلى تعلم قواعد اللغة، لأنها لن تصبح محامية"، وكيف إنها استطاعت توسيع حياتها وعالمها أثناء فترة انفصالها عن زوجها بمساعدة أخيها، وحاولت أن تتعلم اللغة العربية ولكن فشلت في ذلك، وتعلمت فقط اللغة الفرنسية عن طريق صديقة لها، ومواقف مماثلة متعددة.....

"نبوية موسى": أما عن نبوية موسى فتقول الكاتبة إنها ولدت عام 1886 في مدينة الزقازيق، وكان أبوها ضابطًا في الجيش برتبة يوزباشي، وتوفى قبل أن تولد نبوية،

وانتقلت أم نبوية بابنها وابنتها إلى القاهرة كي ترقّى من تعليم ابنها شقيق نبوية الذي كان يكبرها بعامين. تلقت مبادئ التعليم في البيت وهي تطلب عـون أخيهـا، ثم التحقت بقسـم البنات في مدرسة عباس الإبتدائية رغمًا عن رفض أمها وأخيها، وكانت متفوقة، ثم سجلت نفسـها في برنـامج تـدريب المعلمـات في المدرسـة السـنية، ثم قـدمت طلبًـا للالتحـاق بامتحانات البكالوريا التي كانت قاصرة على البـنين آنـذاك، ودعيت للتـدريس في الجامعـة المصرية، ونشرت محاضراتها في الصحف، وهي أول امرأة مصرية تعمل نـاظرة لمدرسـة بنات، وكانت ناقدة مفوهة وصريحة لسياسات التعليم، ولسلوك رجـال التعليم، معـددة مـا يطلق عليه الآن التحرش الجنسي، مما أدى إلي فصلـهـا مـــن وزارة المعـارف، فكرسـت نفسها لإدارة المدرستين الخاصتين اللتين أنشـأتهما. كمـا نشـرت نبويـة موسـى مـذكراتها مسلسلة في "مجلة الفتاة".

تسرد الكاتبة بعد ذلك قصة "نبوية موسـى" كمـا روتهـا هي في مـذكراتها، شـارحة نضـالها ومحاولاتها للحصول على تعليمها الذي كان مرفوضًا اجتماعيًا ورسميًا، وإحساسها بـالمركز الثانوي عندما اهتمت أمها بتعليم أخيها وترقيته وتغاضيها عــن تعليمهــا هــي، وكيـف أنهــا اكتشفت أنها مختلفة عن باقي النسـاء عنـدما وجـدت أن اهتماماتهـا مختلفـة عنهن، وأنهن يعتبرنها شاذة والعكس أيضًـا فهي تعتـبرهن شـواذ وتعريفهـا للشـذوذ هـو أنـه مـــا يخـالف العـادة المتبعة سواء أكان صوابًا أم خطأً، كمـا تحكي كيـف أنهـا وجـدت تفريقًـا بينهـا وبين قرنائهـا من المدرسـين الـذكور في الـراتب حيث إن لهم ضـعف راتبهـا، ولمـا سـألت عن السبب جاءها بأنهم حاصلـون على البكالوريـا، فتقـدمت لامتحـان البكالوريـا كـأول سـيدة تفعل ذلك، شارحة ما واجهت من صـعوبات وتصـميمها على موقفهـا وموقفهـا من الـزواج ورفضها له ووصفها له على أنه عبء مزدوج.

وتختتم الكاتبة الفصل بمقارنة سريعة لحياة هاتين السيدتين واستخلاص كـل من المتشـابه والمختلف فيهما.

تنتقل الكاتبة إلى الفصل الثاني "تحقيـق مجـال في الحيـاة العامـة"، وفي بدايتـه تتحــدث عـن فترة النشاط النسوى المشـوب بالتحفـظ والـتي تمتـد من أول القـرن العشـرين إلى أوائـل العـقـد الثاني منه. وتقول إنه في السابق لذلك كانت الطبقـة الاجتماعيـة هي الـتي يرجع إليهـا تـحديـد الممارسـات الاجتماعيـة للنسـاء والفصـل بين الجنسـين، وحـول نهايـة القـرن التاسـع عشـر قـام الـدين والعـرق مقـام الطبقـة الاجتماعيـة في تحديـد السـلوك الاجتماعي لنساء الطبقتين العليا والوسـطى، فقـد كـان حجـاب الوجـه وإبقـاء النسـاء في بيوتهن ينظر إليهما على أنها أمران إسلاميان. ولهذا كان هناك سخط موجه لكتـاب قاسـم أمين "تحرير المرأة"، لأنه أوضـح أن حجــاب الوجـه والبقـاء في الـبيت لم تكن متطلبـات إسـلامية إلزاميـة. ثــم جــاء الـوعــى الــوطني ليطغى على اعتبـارات الجنـدر والطبقـة الاجتماعيـة. ففي أوائـل القـرن العشريــن اسـتحدثت النسـاء خطابًــا وطنيًـا أضـفى على ابتكـاراتهن شـرعية، كمـا أدى إلى تقـدم هـذه الابتكـارات. وجيشــت النسـاء الوطنيـات المصـريات لفكـرة وممارسـة "المـرأة الجديـدة" ضـد المسـتعمرين، بـدلاً مــن التعلــق بالعادات كسلاح ثقافى دفاعي.

تنتقل الكاتبة بعد ذلك إلى المجالات التي دخلتهـا النساء في تلك الفترة، فتبـدأ بـ "الأعمـال الخيرية والخدمة الاجتماعية" هذا المجال الـذي نجحت من خلالـه النسـاء في رســم أدوار جديدة لهن قائمة على تقاليد إنسـانية ومؤسسـة على دعامـات دينيـة. والنسـاء هن اللاتي أخذن بمقود الخدمة الاجتماعيـة من يـد المنشـآت الدينيـة في مصـر، عنـدما أنشـأن أولى الجمعيات الخيرية المدنية، ففي عام 1909 أسست هدى شعراوي، ومعهـا نسـاء أخريـات "ميرة محمـد علي" التي كان لها عيادة خارجية للنساء والأطفال الفقراء، وتستمر الكاتبـة في ذكـر أمثـال لجمعيات وأعمال أنشاتها النساء للخدمة العامـة والأعمـال الخيريـة، مثـل إنشاء مدرسة لتدريب القابلات، ومركـز لتـدريب الممرضـات وجمعيـة للإغاثـة أثنـاء الغـزو الإيطالي لليبيا، وجمعية المرأة الجديدة التي ألحـق بهـا مشـغل للفتيـات الفقـيرات. وتـرى

الكاتبة أن الابتكارات التي قدمتها الجمعية الخيرية المدنية الحديثة لها مضامين مهمة تتعلق بالجندر والطبقات الاجتماعية، فمثلاً انخفض مستوى الفصل السائد بين الأغنياء والفقراء بعد أن أصبح الأغنياء يذهبون إلى الفقراء ويرون حياتهم القاسية. أيضًا العون الاجتماعي إلى جانب أنه واجب ديني، أصبح مسئولية وطنية مدنية. وعلى الجانب النسوي كانت النساء ذات الوعى النسوى مدركات لتأثير عملهن الخيرى النافع المحرر لهن بإعطائهن القدرة على أن يلجن ساحة العمل العام، أيضًا متمنيات أن يكون في جهدهن مساعدة النساء الفقيرات، ما يجعلهن قادرات على الأخذ بأيدهن ليضعن أقدامهن على الطريق لكسب حقوق أوفى لهن كنساء.

وثاني المجالات التي تتعرض لها الكاتبة "الجمعيات الفكرية وبرامجها " التي انشأتها النساء لمساعدة أنفسهن وواكبت خطواتهن في المساعدة الاجتماعية، غير أن الكاتبة تذكر أن بعض مؤسسات هذه الجمعيات كن يتمتعن بالوعى النسوي، في حين أن أخريات أحسسن بالقلق نحو الاتجاهات الجديدة، والانحراف عنما كن يعتقدن أنه تعاليم إسلامية، ومع أن تفكيرهن كان محافظًا إلا أن نشاطهن كان جريئًا، وتذكر مثالاً لذلك "جمعية ترقية المرأة" التي أنشاتها فاطمة راشد، وأصدرت مجلة تحمل الاسم نفسه، ومجدت الجمعية مكان المرأة في بيتها وكانت بمثابة رد على كتاب "تحرير المرأة" لقاسم أمين، بينما نجد نساء أخريات أمثال هدى شعراوى يقدمن تفسيرًا أكثر ليبرالية للتعاليم الإسلامية، ليجدن أدوارًا جديدة في المجتمع. فقد ساعدت "هدى شعرواي" في تنظيم العديد من المحاضرات التي ألقتها النساء من أجل النساء، وذلك خارج مقار الجمعيات النسائية. وبدأت بعد ذلك النساء المصريات المنتفعات من التعليم المدرسي في إلقاء المحاضرات مستخدمات مقر الجريدة الليبرالية، وقسم النساء الذي أنشاته الجامعة في عامها الثاني. وتمضى الكاتبة في ذكر حال كل من حاضرت في الجامعة، حتى انتهى الأمر بإغلاق قسم النساء بالجامعة، بعد أن تزايد العداء نحو ما أسموه بغزو النساء مكان الرجل. ولكن استمرت النساء في تكوين الجمعيات الأدبية والفكرية مستهدفات استمرار المحاضرات المخصصة للنساء، كما استمرت "هدى شعراوي" في تنظيم المحاضرات الخاصة بالنساء. وأيضًا بدأت "مي زيادة" – الكاتبة اللبنانية المشهورة وإحدى عضوات جمعية الرقى الأدبي للسيدات – في عام 1914 تستقبل كُتابًا ومفكرين من الرجال والنساء في بيتها بالقاهرة، مكونة بذلك أول صالون أدبي مختلط .

تنتقل الكاتبة إلى مجال آخر من المجالات التي دخلتها النساء في هذه الفترة وهو محال "التدريس كنشاط نسوي" وهذا المجال ليس كسابقيه، فعندما أسست النساء جمعيات خيرية وثقافية قد أنشأن ساحات لسن فيها متنافسات مع الرجال. على عكس التدريس الذي كان مقصورًا على الرجال المصريين او الرجال والنساء البريطانيين. وفي هذا تتطرق الكاتبة إلى خبرات نبوية موسى والصعوبات التي واجهتها أثناء حياتها كمدرسة وكناظرة، لفهم الوضع آنذاك.

فالصعوبات التي واجهت "نبوية موسى" عديدة، فبعد أن حصلت على شهادة البكالوريا أصبحت تمثل تهديدًا للرجال المصريين والنساء البريطانيات، فمنعت السلطات الاستعمارية أي امرأة أخرى من دخول امتحانات البكالوريا، وبعد أن حصلت على البكالوريا عملت كمدرسة عامين ثم ناظرة لمدرسة ابتدائية بالفيوم، وهناك وجدت نفسها وجهًا لوجه أمام سلطة رجال الإدارة في الإقليم. وبسبب مقاومتها للسلطة المستمرة، كانت كثيرة الانتقال بين المدارس بالمحافظات. وبسبب ضرورة اختلاط الجنسين في الوقت الذي كان فيه المدرسون الذكور هم المسيطرون على مدارس البنات، لم يعتبر التدريس عملاً محترمًا للنساء المصريات، وترددت معظم العائلات في إرسال بناتهن لتلقي العلم، وكانت "بوية موسى" ملتزمة بمبادئ الاحتشام، وساعد هذا في اجتذاب فتيات للالتحاق بالمدارس. وتستعين الكاتبة بأجزاء كثيرة من مذكرات "نبوية موسى" في هذا الفصل، شارحة معاناتها ونجاحاتها خلال حياتها العملية.

"الفصل الثالث" من الكتاب يحمل عنوان "تمحيص الجندر " وتعرض فيه الكاتبة حال النساء اللاتي غزون عالم الكتابة، ففي العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أصدرت النساء العديد من الدوريات النسائية، وتوضح أن لكتابات هؤلاء النساء اتجاهين رئيسسيين، الأول يعبر عن قدسية الحياة المنزلية، والثاني يشكل ايديولوجية نسوية.

"كتابة قدسية الحياة المنزلية" : تذكر الكاتبة في هذا الجزء أمثلة عديدة للكتابات التي كتبتها النساء تمجيدًا وترسيخًا للحياة المنزلية وقدسيتها، ومما لفت نظرها أن رائدات تلك الصحافة تجاوزن حياتهن المنزلية وتعلقن بأعمال جديدة، إلا أنهن استخدمن أقلامهن في تمجيد الأدوار المنزلية للنساء. واستُخدم الخطاب الإسلامي المحافظ كرد على كتاب قاسم أمين "تحرير المرأة". وتتساءل الكاتبة إذا كان الرجال حاربوا ما رأوا أنه تهديد لامتيازاتهم، فما الدافع وراء تبنى النساء تلك الروح المحافظة؟، ربما وقعن تحت تأثير أزواج محافظين، أو هذه هي رؤيتهن الخاصة للهوية الإسلامية. تتساءل أيضًا عن سبب تمجيد نساء الأقليات الدينية أو العرقية لتلك الأدوار؟، ربما كان هذا أمرًا آمنًا لنساء الأقليات أن يروجن لتقدم المرأة بتحسين أدوارها المتقبلة. وتقول الكاتبة إن برنامج الدعوة إلى هذه الأدوار، استهدف شحذ مهارات النساء في تنشئة الأطفال، وإدارة المنزل، والإنتاجية، ومبادئ المحافظة على النظافة، واستغل تعليم البنات بسرء عة لصالح تقديس الحياة المنزلية، وتركزت المناقشات بعد أن تزايد عدد الفتيات في المدارس على ما يجب أن يتعلمنه، ووجوب اختلاف مواد الدراسة في مدارس البنات عن مدارس البنين.

"التعبير بوضوح عن النسوية" على الناحية الأخرى تذكر الكاتبة المعارضة التي تشكلت ضد قدسية الحياة المنزلية، بأقلام نساء عدة مثل : زينب فواز، عائشة التيمورية ووردة اليازجي، تبرأن من قصر النساء في بيوتهن. وأنتجت الرائدات النسويات أهم كتابين نسويين ظهرا في تلك الفترة، "النسائيات" لباحثة البادية عام 1909، وبحث "نبوية موسى" "المرأة والعمل" عام 1920. وتقول إن الرائدات النسويات كن يطالبن بأدوار جديدة للنساء بعيدة عن المنزل، ويطالبن بتعليم المرأة والعمل، وفى مواجهتهن للأصوات التي تقول إن طبيعة المرأة للمنزل، أكدن أن أدوار الجندر مبنية اجتماعيًا وليست بحكم الطبيعة أو بأمر إلهي. وبرأن الإسلام والدين عمومًا من تشكيل أدوار منفصلة للنساء. وتستعين الكاتبة في هذا بأجزاء من مقالات أو محاضرات هؤلاء الرائدات. وتتعرض باستفاضة إلى موقف النسويات من حجاب الوجه، واعتباره من العادات التي تشكلت مبنية على فكرة الفروق الجنسية بين الجنسين، وعلى اعتبار المرأة كائنًا جنسيًا مثيرًا للغرائز، على الرغم من أن بعضهن لم ينزع حجاب الوجه والبعض كان أجرأ ونزعه بالفعل.

"النسوية الوطنية تواجه النسوية الإمبريالية" تحت هذا العنوان تقدم الكاتبة خلفية عن اتصال الحركة النسوية المصرية بالحركة النسوية العالمية، فتقول إنه في عام 1911 وضعت النساء المصريات مطالبهن النسوية في جدول أعمال المؤتمر الوطني المصري، وفي العام نفسه جاءت إلى مصر كل من كارى كات وإليتا جاكوبز، وهما قائدتان في التحالف الدولي للنساء المطالب بحق الاقتراع، وكانتا ترغبان في توسيع قاعدة هذا التحالف ليضم بلدانًا أكثر. وهنا ترى الكاتبة أن النسويات الغربيات كن ساذجات في موضعين، الأول كن على جهل بزوغ الوعي النسوي في مصر، وظنن أن عليهن إيقاظ النساء ومساعدتهن، الموضع الثاني هو هذا التحالف يقوم على مبدأ المساواة، غير أنه تجنب تحدى الاستعمار وأخذ يضم إليه دولاً مستعمرة، ذلك الاستعمار الذي يهدم ويخرب مبادئ الإنسانية والمساواة، أيضًا تقول الكاتبة إن الاهتمام المباشر للزائرتين، كان مساعدة المصريات في إنشاء جمعية للمطالبة بالحق في الاقتراع كي ترتبط هذه الجمعية بالتحالف الدولي، لكن وجدتا أنه من غير المعقول أن يناقشن موضوع تصويت النساء في بلد لم يحصل الرجال فيه على حق الاقتراع. لكن مع أن النسوية المصرية وطنية والنسوية الدولية مدموغة بخاتم الإمبريالية، فإنه كانت هناك إمكانية لنشاط متبادل، فبزيارة هاتين القيادتين النسائيتين، بدأ الاتصال بينهما وبين المصريات، وبعد مرور عقد

على استقلال مصر الناقص، وبانطلاق الحركة النسـوية المصـرية، أصـبح الاتحـاد النسـائي المصرى عضوًا في هذا التحالف. وتوضح الكاتبة أنه بينما حاولت النساء المصريات تجريب الجديد، إلا أنهن حافظن على هويتهن الثقافية والوطنية والدينية.

أما "الفصـل الرابـع" فهـو بعنـوان "مصـر لمن من المصـريين" وتقـدم فيـه الكاتبـة علاقـة رائدات الحركـة النسـوية، بالوضـع السياسـي والنضـال الوطـني في تلـك الفـترة. وتوضـح باستفاضـة مواقـف النسـاء الوطنيـات خلال ثـورة 1919. فتـذكر أن النسـاء خـرجن إلى شوارع القـاهرة شـاجبات العنـف والقمـع اللـذين يمارسـها البريطـانيون ضـد المواطـنين المصـريين، ومحتجـات على اعتقـال الـزعـاء الـوطنيين. وهنـا تشـرح الكاتبـة مسـار المظاهرات المتكررة واللافتات التي استخدمت فيها. وكيف أن هذا الجهاد الـذي تقـوم بـه النساء وضع تحديًا أمـام قائد الشرطة البريطاني، فلديه تعليمات بوقف المظاهرات، وهـذا يعني استخدام القوة، وإذا استخدمها بالفعل ضد نساء سيقع في الخطأ. وتـذكر الكاتبـة أن طالبـات المـدارس أيضًـا اشـتركن في تلـك المظـاهرات، ممـا أثـار ذعـر مدرسـاتهن البريطانيات. ولكن جدير بالذكر شرحها لموقف نبوية موسى ورأيها في هـذا الشـأن، فهي ترى أن نشر التعليم بين النساء هـو أعلى درب دروب النضال الوطـني، وأبعـدها مـدى في التأثير. وبهذا أضربت كل المدارس فيما عدا المدرسة التي كانت نبويـة ناظرتهـا. واسـتمر نضال المصريين والمصريات في عام 1919 ضد الاسـتعمار حـتى أعلنت نسـاء مصـر أول احتجاج مباشر مكتوب قدم للسلطات البريطانية شاجبات لجنة ملنر، ومحتجات على سوء معاملتهم أثناء المظاهرات، وفي عام 1920، اجتمعت النساء وكونت لجنة الوفد المركزية للسيدات، والتي كانت لها مهام حيوية، منهـا أنـه عنـدما أودع زعماء الحزب في السجن أو نفوا من البلاد، أمسكت سـيدات الوفـد بمقـود النضـال، كمـا لعبت دورًا مهمًـا في توسـعة القاعـدة الشـعبية المسـاندة للوفـد، وكـان عملهـا من خلال شـبكات اتصـال بالجمعيـات النسائية في القاهرة والأقاليم آنذاك، أيضًـا أخـذت عضـواتها في إنشـاء اتحـادات نسـائية في الأقـاليم. وتتعـرض الكاتبـة للأزمـة الـتي حـدثت بين الوفـد واللجنـة، فقـد كتب "سـعد زغلول" وزملاؤه مسودة مشروع للاسـتقلال أرسلـه مـن لنـدن إلى جماعـات مختلفـة لإبداء رأيهم، لكنـه لم يرسـل إلى لجنـة الوفـد للسـيدات، وقـد اجتمعت "هـدى شـعراوي" بالسيدات واستطعن الحصول على نسـخة من المشـروع، ونشـرن نقـدهن للمشـروع في الصحف، وكتبت "هـدى شـعراوي" إلى سـعد زغلـول في لنـدن تشـجب عـدم استشـارته للجنـة، وأرسـل إليهـا "سعد زغلول" اعتذارًا قائلاً: إنه لا يمكن لأي مجتمع أن يتقـدم مـن دون مشاركة نسائه. وعند صدور الدستور المصرى الجديد بعد الاستقلال، كـانت الصـدمة، حيث منح الدستور الذكور وحدهم حـق ممارسة الحقـوق السياسية، وهنـا تساءلت النساء، "مصر لمـن مـن المصريين؟"، وكان هذا شعارهم في المظـاهرات الـتي أقمنهـا للاحتجـاج على ذلك. وتتعرض الكاتبة تفصيليًا إلى العلاقة بين لجنة الوفد للسيدات وحزب الوفد، وما شابها من خلافات عدة، أهمها اختلاف السيدات مع رجال الوفد على وضع السـودان، فهن كن مصـمـات عـلى ألا ينفصل السودان عـن مصـر، أمـا رجـال الـوفـد فـكـانـوا عـلى استعداد للتفاوض. تلـك الخلافات التي أدت في النهاية إلى اسـتقالة "هـدى شـعراوي" من اللجنة، واستقالة "سعد زغلول" أيضًا، في النهاية تقول الكاتبة إنه منـذ عـام 1924 عـبرت المرأة المصرية عن وجودهـا ونشاطها في قلب الحياة العامة.

"الجزء الثاني" من الكتاب يحمل عنوان "الحركة النسـوية" ويمتـد هـذا الجـزء من الفصـل الخامس وحتى الحادي عشر، الفصل الخامس بعنوان "بيت المرأة" ويتناول إنشاء الاتحـاد النسائي المصري، الذي بإنشائه بدأت حركة نسوية منتظمة ومعلنة، وحدثت ثلاثـة أمـور، الأول: نزع رائدات الحركة النسوية الحجاب عن وجوههن، الثاني: استخدام صـفة النسـائية بطريقة واضحة، الثالث: وجـود كيـان وأنشـطة مسـتقلة للحركـة. وتبـدأ الكاتبـة الفصـل بشرح كيـف تنـاقص حجـاب الوجـه في مصـر في العشـرينيات وحـتى الأربعينيـات، وكيـف تخلصت الرائدات منه، والذي كان من وجهة نظهرن أكبر عقبة لمشاركة النساء في الحياة العامة، فهو لم يكن مقيدًا للمرأة فحسب، بـل كـان أيضًـا رمـزا لنظـام الحيـاة في المـدن الذي شمل قصـر النسـاء في الـبيوت، وعلامـة الاعتمـاد الكامـل على الآخـرين. ثم تنتقـل

الكاتبة إلى تكوين الاتحاد النسائي المصرى ومطالبه، وفي هذا الجـزء تـذكر نبـذة عن كـل عضوة من عضوات الاتحاد واللاتي كن إحدى عشـرة في البدايـة إلى أن أصـبحن 250 في عام 1929. وتتعرض إلى المجلات التي أصدرها الاتحاد – والـتي دلت أسـماؤها على ربـط بين الجندر والوطنية معًا على عكـس أسمــاء مجلات أخـرى مثـل مجلـة الفتـاة أو الجنس اللطيف واللاتي دلت أسماؤها على الجنـدر فقـط - وهما:

- مجلة المصرية الصادرة باللغة الفرنسية : بدأ إصدارها عام 1925، وكانت تخـاطب الطبقة العليا والوسطى.

- مجلة المصرية الصادرة باللغة العربية: والتي أراد بهـا الاتحـاد أن يصـل إلى قطـاع أكبر من المصريين والدول العربية، وبدأ صدورها 1937.

أنهت الكاتبـة هـذا الفصـل بـالتعرض إلى انضـام الاتحـاد النسـائي المصـري إلى التحـالف الدولي للنساء للمطالبة بحق الاقتراع والمواطنة المتساوية. والـتي شـملت عضـويته دولاً مستعمرة وأخرى خاضعة للاستعمار، وبالطبع تصادمت مصالح النساء من الدول الخاضـعة للاستعمار مع الحركة النسوية الدولية بأشكال خطيرة.

الفصل السادس "أخوات المدينة وأخوات الريف" تناولت فيه الكاتبـة الأنشـطة الـتي قـام بها الاتحاد النسائي المصري، فقد بدأ سنواته الأولى بالخـدمات الاجتماعيـة، لكن أوضـحت أن مـدخل الاتحـاد للخدمـة الاجتماعيـة كـان مختلفًـا عن بـاقي الجمعيـات الخيريـة، فقـد اعتقـدت النسويات أن رفع المعاناة عن كامل النساء الفقيرات هي الخطـوة الأولى لخلـق الظروف المناسـبة لإمكانيـة حصـول الفقـيرات على حقـوقهن الكاملـة كنسـاء. ومن هـذه الأنشطة افتتاح عيـادة طبية للأطفال والنسـاء في منطقـة البغـال، والـتي ألحقت بمشـغل لتدريب الفتيـات سـمي "بيــت الإصـلاح التعـاوني"، ودار لحضـانة أطفـال السـيدات اللاتي يعملن، وفي هذا الجزء تناولت الكاتبـة بالتفصـيل أنشـطة الرائـدات النسـويات في مجـال الصحة والتدريب والخدمة الاجتماعية .

وكذا تفاعلهن أثناء حروب البلقان وزلزال تركيا عـام 1939، حيــث قـمــن بجمـع تبرعـات للضـحايا، وتحميس النسـاء للعمـل في الإسـعافات الأوليـة، وتكـونت لجنـة سـيدات الهلال الأحمر. تناولت أيضًا الكاتبة اهتمام الرائدات النسويات باحتياجات المناطق الريفيـــة، فقــد ناشد الاتحاد طويلاً وأثـار الـرأى العـام للنظـر إلى حـال الريـف، ونشـرت مجلـة المصـرية سلاسل من المقالات التي توضح حال الفلاحين وتناشـد ملاك الأراضـي والحكومـة تقديــم يـد العـون لهم، كما قام الاتحاد بخطوات عملية فأنشأ لجنـة تحسـين الأحـوال في الريـف، كما تعرضت الكاتبة لأنشطة الاتحاد أثناء انتشار الأمراض الوبائيـة في مصـر، مثـل انتشـار الملاريا عام 1944 في مصر العليا، والكوليرا عام 1947 في الدلتا.

"الفصل السابع " بعنوان "إعادة تنظيم العائلة" تتعرض الكاتبة فيه إلى شـكل الأسـرة في تلك الفترة، وعلاقات القوة فيهـا. فتقـول إن السـيطرة الأبويـة المسـتبدة راسـخة داخــل الأسرة بأشكال متعددة من التحكم في النساء، وإن كانت تتغـير وفقًـا للطبقـة الاجتماعيـة والظــروف الطبقيـة. وتـركت الدولـة السـلطات الدينيـة مسـيطرة على قـانون الأحـوال الشخصية، وطبقًا للتفسـيرات الدينيـة التقليديـة للشـريعتين الإسـلامية والمسـيحية، كـانت الزوجات تحت سلطة أزواجهن. ولهذا كانت هناك مهمـة صـعبة أمـام الرائـدات النسـويات لتغيير ذلك، فاستهدفن كبح جماح سوء اسـتخدام الرجــال لامتيـازاتهم، باسـتخدام منطــق الإسـلاميين المعاصــرين. فتعــرض الكاتبــة باستفاضــة حملتهن لإصـلاح قـانون الأحـوال الشخصية، والذي طالبن فيـه بعدد من المطالب منها: تحديد سن الزواج للفتيـات – تقييــد تعـدد الزوجات – تنظيـم حـق الطلاق المطلق للرجل – إلغاء بيت الطاعـة – تمديـد فـترة الحضانة ....). وتقول أن هـذه الحملة كانت مخيبة للآمال، ففي خلال الفـترة الـتي قـاد فيهــا الاتحـاد النسـائي المصـرى تلــك الحملـة حـدثت التغيـيرات الكبـيرة والوحيـدة الـتي

أنشأها قانون الأحوال الشخصية عام 1929. وأعلنت رئيسة الاتحاد أن القانون المعدل جاء محرومًا من روح الإصلاح. فهو لم يستجب إلا لتقنين سن أدنى للزواج، والتوسع في الحضانة للأم، وقدم توضيحات محدودة بعدد من تتعلق بقدرة النساء على أن يطلبن الطلاق، وهذا من وجهة نظر الكاتبة غير كابح للسلطة الأبوية وامتيازاتها بدرجة كبيرة.

تتطرق الكاتبة أيضًا في هذا الفصل إلى إعادة تشكيل أدوار النساء في العائلة، والذي اتجهت إليه الرائدات النسويات في أواخر الثلاثينيات. وكان أحد وأهم الطرق المؤدية إلى زيادة سلطة النساء والتوسع في أدوارهن داخل الأسرة، هو البند الخاص بزيادة فترة حضانة الأم لأطفالها، وبذلك امتدت سلطة الأم على أطفال إلى مشارف سن البلوغ. وذكرت الكاتبة أنه في الثلاثينيات من القرن العشرين، بدأت أزمة تظهر في المجتمع عرفت باسم "أزمة الزواج"، والتي من أسبابها كساد الحالة الاقتصادية، وعدم التساوي في المستوى التعليمي للزوج والزوجة، وبداية اتجاه الشباب للزواج من أجنبيات، وبدء تفكير الفتيات المتعلمات في العدول عن الزواج لعدم الرغبة في الدمج بين الدورين..... وهو ما أدى إلى مطالبة الرائدات بالاهتمام بتعليم المرأة كي تقوم بدور الأم على وجه يحقق تقدم المجتمع، كما شنن حملة للتخفيض من قيمة المهور، مع الاستمرار في مقالاتهن ومناظراتهن بالدعوى إلى أنه يجب ألا يتوقف تأثير المرأة المتعلمة عن حدود الأسرة فقط، بل يتسع إلى الأمة والمجتمع.

الفصل الثامن بعنوان "تعليم الأمة" ويتحدث عن تعليم النساء على كل المستويات وفي كل الميادين، والذي كان هدفًا محوريًا للحركة النسوية المصرية. فلقد طالب الاتحاد النسائي المصري في عام 1923 بإنشاء مدارس ثانوية للبنات، وبالفعل افتتحت مدرسة شبرا الثانوية للبنات عام 1925، واعتبر نساء الاتحاد ذلك نصرًا لهن. واستمر الاتحاد في ضغوطه لإنشاء مدارس ثانوية أخرى للبنات، وبالفعل توالى إنشاء المدارس سواء في القاهرة أو الأقاليم. وبينما كان الاتحاد النسائي المصري يوالى ضغوطه في إنشاء المدارس الثانوية، أخذت "نبوية موسى" اتجاها آخر، معبئة طاقات النساء الأثرياء في الإسكندرية لإنشاء مدرسة ابتدائية للبنات، ورغم الصعوبات التي واجهتها من كبار موظفي وزارة المعارف، فإنها افتتحت مدرسة "ترقية الفتاة" في حي محرم بك المتميز، وبعد سنوات قليلة افتتحت مدرسة ثانوية أخرى للبنات في القاهرة، وأسست رائدات الحركة النسوية دعوتهن لتعليم الفتيات على توجيهات القرآن وعلى التاريخ الإسلامي، والتاريخ الفرعوني المصري، وذلك من خلال المقالات والمحاضرات والخطب العامة. كما كن واعيات لدور التعليم في الشعور الوطني، فطالبن بأن يكون تراث الأمة جزءًا أساسيًا من مناهج الدراسة كما طالبن أيضًا بإدخال التربية الرياضية ضمن المناهج. وتوضح الكاتبة بالأرقام والنسب كيف أن الفتيات تفوقن في التعليم على نظرائهن من الفتيان. أما عن التعليم الجامعي فتقول إنه في عام 1925، أعيد تشكيل الجامعة المصرية الأهلية، بعد الاستقلال، وألحقت بالدولة كإحدى مؤسساتها، وأعيد تسميتها بجامعة فؤاد الأول، وتم إعلان أنها مفتوحة لكل المصريين، غير أن الأبواب أغلقت أمام النساء. ولم يكن الرأى العام مساندًا لتعليم النساء الجامعي. ومع هذا أبدت الحكومة استعدادها لدعم تعليم المصريات في الخارج، وأرسلت مجموعة بالفعل إلى إنجلترا. وواصلت الرائدات النسويات مطالبتهن بدخول النساء إلى الجامعة، وساندهم رئيس الجامعة، واتخذ خطوة عملية لتنفيذ مساندته، بأن سمح، بهدوء، لجماعة صغيرة من النساء للالتحاق بالجامعة عام 1929، وقد تميزن في دراستهن، وأذاع الاتحاد النسائي المصرى تفوقهن. لكن كانت الجامعة على عكس المدارس مختلطة الجنسين، واستمرت الفضيلة تلقى الاهتمام الأول لدى العائلات، وكان هذا سببًا لترددها في إرسال بناتها إلى الجامعة. وبناء على ذلك اتخذت إجراءات في الجامعة للفصل بين الجنسين، وتنتقل الكاتبة بعد ذلك إلى المعارك التي خاضتها النساء للالتحاق بالأقسام المختلفة والكليات الجديدة أيضًا مثل الهندسة والزراعة والتجارة... والتي كانت مقصورة على الرجال وكيف أنها تفوقت عليهم فيها. ثم تذكر نماذج لنساء استكملن الدراسة العليا وحققن الدرجات العلمية سواء من خلال الجامعة المصرية أو من خلال المعاهد الخاصة الأجنبية في مصر أو في الخارج . تتطرق

أيضًا الكاتبة إلى مطالبة الرائدات النسويات بدخول المرأة مجالات أخرى مثل الفن والرياضات المختلفة والرسم والتصوير ... وأشارت في نهاية الفصل إلى القضية التي صاحبت تعليم النساء، وهي قضية اختلاط الجنسين، والتي كانت ما بين الظهور والاختفاء مع التقلبات السياسية المختلفة، وانقضت هذه الأزمة مع قيام الثورة وراية الاشتراكية.

في الفصل التاسع " النساء كن دائمًا عاملات" تشرح الكاتبة حملة الرائدات النسويات المطالبة بحق النساء في العمل، ذلك الحق الذي وصفته أنه كان يشكل تهديدًا للثقافة الأبوية أكثر من التعليم، فمن خلال العمل يمكن للنساء تجاوز القصر في البيت وتخفيض الاعتماد المادي على الأب ثم الزوج. وعرضت الكاتبة تفصيليًا الخطوات التي كانت النسويان يخطونها لتحقيق مطلبهن، والردود التي كن يواجهنها من المحافظين الأبويين، ومن الليبراليين التقدميين، وكيفية الرد عليها، وما واجهن من هجوم باسم عفة المرأة التي ستزول مع الاختلاط، وكيف تعاملن مع ذلك . وبدأت النساء الدخول في مجالات العمل المختلفة، وقد أفرد الكتاب جزءًا كبيرًا لشرح وضع العاملات في المصانع والمحال التجارية، حتى صدر قانون تنظيم عمل النساء عام 1933، وتفاعلت النسويات معه وعلقن عليه. تطرقت أيضًا الكاتبة إلى اشتغال النساء بالتعليم والذي عملت النسويات جاهدات على تحقيقه، وجاء بنماذج لنساء اشتغلن بالفعل، ونماذج لنجاح المعلمات والناظرات والنساء عمومًا في مجال التعليم، وكذا مجال الصحة ومجال المحاماة والصحافة، وأيضًا اشتغال النساء بوظائف عدة في جهاز الدولة. وأنهت الكاتبة هذا الفصل بالتعرض لمهنة الترفيه التي كانت تعتبر غير محترمة للنساء رغم النجاح والشهرة، واتى بنماذج عدة مثل أم كلثوم وأسمهان وبديعة مصابني.

الفصل العاشر يحمل عنوان "المتاجرة بالنساء" ويتناول معركة الاتحاد النسائي المصري ضد البغاء، والذي كانت تقننه الدولة. وتقول الكاتبة إن الرائدات النسويات وضعن البغاء تحت المجهر للفحص كصورة من صور الاستغلال المبنى على الفروق في الجندر وفي الطبقة الاجتماعية. وتشرح وضع وأشكال البغاء في مصر، وتتعرض لتاريخه منذ أوائل القرن التاسع عشر، حتى تقنينه في 1905. ثم تتناول بالتفصيل حملة الرائدات النسويات ضد البغاء، والتي استعن فيها بدعم السلطة الدينية المتمثلة في الأزهر الشريف، وكانت المطالبة بإلغاء البغاء أيضًا عالمية، حيث طالب به التحالف النسائي الدولي عام 1923، وفي النهاية في عام 1949 أغلقت منازل البغاء بقرار عسكري، ثم أصبح البغاء مجرمًا قانونًا بعد ثورة 1952. وأوضحت الكاتبة أن الرائدات المصريات ربطن البغاء بالامتيازات الأجنبية في مصر، وحاولن توسيع إدراك عضوات التحالف النسائي العالمي بذلك. لكن لم تستطع النسويات المصريات التأثير على نساء التحالف الدولي للمطالبة بإلغاء الامتيازات الأجنبية في مصر حينما ربطتها بالبغاء، ولكنها استطاعت ذلك عندما ربطت الامتيازات بحق الجنسية للزوجة. حيث كانت المرأة حينما تتزوج من أجنبي تسقط جنسيتها وتعطى جنسية زوجها. وفي قضية البغاء تحديدًا تناولت الكاتبة الموضوع بشكل أوسع لارتباطه بالقوانين العالمية والاستعمار والرق.

الفصل الحادي عشر – والذي تختتم به الكاتبة الجزء الثاني، بعنوان " حق الاقتراع والمواطنة" – تتناول فيه الكاتبة مطالبة النساء بحق التصويت والممارسة السياسية، فهن كن على أمل أن يتمتعن بكامل الحقوق السياسية والمواطنة بعد الاستقلال، وما زاد من هذا الأمل أن جاء دستور 1923، ومادته الثالثة التي تقضى بمساواة جميع المصريين، ومادته الـ 74 و82، اللتان منحتا جميع المصريين حق الاقتراع، ولكن عند صدور قانون الانتخابات، منع النساء من حق التصويت وأعطى هذا الحق للرجال فقط. ومن هنا تشرح الكاتبة بدء نضال مصر وكفاح النساء للحصول على حقهن، وتقول إنهن بدأن بالعمل السياسي كطريق للمطالبة بالحقوق السياسية، واشتبكن في كل التقلبات التي حدثت في البلد آنذاك، واتخذن طرق عدة للمطالبة بحق التصويت، وأثرن الموضوع أيضًا في مؤتمر التحالف النسائي الدولي. وأثير الموضوع بجدل واسع على صفحات الجرائد، وأخيرًا في عام 1956 منح النظام الثوري في مصر النساء الحق في التصويت والانتخاب. وفي

الحقيقة هذا الفصل تحديدًا تُظهر فيه الكاتبة النضال المستميت للنساء والسبل العديدة التي سلكنها لتحقيق مرادهن، وينم عن تفكير وإيديولوجية واضحة أمام أعينهن، ووعيهن السياسي الذي جعلهن يعرفن من يساندهن لاقتناعه بالفعل ومن يساندهن لأغراضه السياسية الشخصية المؤقتة.

الجزء الثالث والأخير من الكتاب يحمل عنوان "الدائرة المتوسعة" ويتكون من فصل واحد هو الفصل الثاني عشر وعنوانه "النسوية العربية" ويتناول باستفاضة دور الاتحاد النسائي المصري في التنظيم المؤسسي للحركة النسوية الممتدة عبر البلدان العربية. وتبدأ الكاتبة بعرض سريع للحركة النسوية في فلسطين ومشاركة النساء الفلسطينيات في النضال ضد الاستعمار البريطاني وضد الحركة الصهيونية. ثم تنتقل إلى دورا الاتحاد النسائي المصرى في دعمهن والتضامن معهن ووضع القضية الفلسطينية أمام المجتمع الدولي. وتضامن الاتحاد النسائي المصرى مع نساء العرب لدعم القضية والدفاع عن فلسطين، وتشرح باستفاضة السبل التي سلكتها النساء للدفاع عن الأراضي المقدسة، والاحتجاجات التي قدمنها والمؤتمرات التي دعين إليها . وتحت عنوان "حدود النسوية الدولية" تناولت الكاتبة الجدل الذي ثار في مؤتمر التحالف النسائي الدولي عام 1939، والذي شاركت فيه النسويات المصريات، والوفد النسائي اليهودي القادم من فلسطين، وشاءت الظروف غياب النسويات العربيات، حيث تعامل التحالف النسائي الدولي بغير عدل مع القضية الفلسطينية بحجة أن التحالف لا يتدخل في الشئون السياسية للدول، وهنا رأت النسويات المصريات أن التحالف ينظر إلى المسائل التي تهدد السلام وإهدار العدالة بشكل ما عندما يتعلق الأمر بفلسطين، ويشكل آخر عندما يتعلق الأمر بأوروبا. مما دفع هدى شعراوى وزميلاتها للتفكير في إنشاء اتحاد نسائي عربي، وبالفعل دعون النسويات من كل البلدان العربية، وعقد المؤتمر النسائي العربي في القاهرة 1944، وكان موضوعه هو الوحدة العربية، ووحدة النساء العربيات، ووحدة النساء والرجال. وعرضت الكاتبة فاعليات المؤتمر ومطالبه ونتائجه. وفي نهاية الفصل قدمت الكاتبة شرحًا للأحوال التي تعرض لها الاتحاد النسائي المصري في الأربعينيات إلى أن وقف عمله عام 1956، وتم تغيير اسمه إلى جمعية هدى شعراوي، التي كُرست للأعمال الخيرية.

في النهاية يعتبر هذا الكتاب مؤرخًا جيدًا للحركة النسوية في مصر وتفاعل النسويات المصريات مع النسويات العربيات والعالميات، وتفاعلهن مع القضايا السياسية وإصرارهن على الوجود فيها، كما توضح الكاتبة فكر النسويات المصريات الواعي المتفهم لمواقف الغير سواء داعمين أو غير داعمين، كما تشرح استعانة النساء بمواقف من في صالح قضاياهن وقبولهن واستنادهن إلى الدين الإسلامي لدعم مطالبهن، وينفي الكتاب إشكالية أن النسوية وفكر النسوية يأتينا من الغرب، حيث تستشهد الكاتبة بقصص بسيطة في حياة النسويات من واقع مذكراتهن، والتي هي قصص تحدث لمعظمنا لكوننا ولدنا نساء، وتعرض الكاتبة بين سطور الكتاب تأثير الحركة النسوية على الأدب، وتأتى بناذج عدة من الروايات التي تتخللها رؤية للقضايا المثارة بشأن النساء ومطالبهن، كما تصقل كتابها بأجزاء كثيرة من المقالات أو الاحتجاجات التي قدمتها النساء خلال نضالهن، وتنم المصادر التي ينتهي بها الكتاب عن قراءات عديدة ومتنوعة، ومذكرات لشخصيات عديدة بالإضافة إلى مذكرات النسويات، ومقابلات مع شخصيات معاصرة، وبقراءة هذا الكتاب يعرف القارى بتاريخ الرائدات النسويات المشرف واللاتي لنضالهن ندين بما نحن فيه من مكاسب عديدة حصلت عليها النساء.

المشاركات والمشاركون :

- إيناس الشافعي: المديرة التنفيذية لملتقى من أجل نساء في التنمية .
- سامح سمير : مترجم

- شهرت العالم : مترجمة .
- شيرين أبو النجا: أستاذة بقسم اللغة الإنجليزية ، جامعة القاهرة وناقدة أدبية نسوية.
- نولة درويش : عضوة مؤسسة بمؤسسة المرأة الجديدة.
- هالة كمال : مدرسة بقسم اللغة الإنجليزية، جامعة القاهرة، عضوة بمؤسسة المرأة والذاكرة، وباحثة مهتمة بدراسات الجندر.
- وسام كمال : مساعدة منسقة برنامج منتدى الشابات بمؤسسة المرأة الجديدة.
- يسرى مصطفى: مدير برنامج دعم حقوق المرأة بوكالة التعاون الفني الألماني،وباحث في مجال حقوق لا إنسان

الهوامش:

(*) مارجو بدران: رائدات الحركة النسوية والإسلام والوطن. ترجمة : على بدران، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

دعوة للكتابة

طيبة – العدد الرابع عشر

النساء والعولمة

يهدف هذا العدد من طيبة إلى البحث في أحد أهم الخطابات في عالمنا اليوم وهو خطـاب العولمة في تناوله لأمور الجندر والنساء. فقد ارتأت هيئة التحرير أن تكـريس عـدد كامـل لهـذا الموضوع أمر ضروري، حتى وإن كان قد تـم تنـاول هـذا الموضـوع بصفة جزئيـة في مـواد الأعداد السابقة.

ومن المحاور المقترحة لهذا العدد :

- المؤتمرات الدولية الخاصة بالنساء.

- العولمة وحقوق الإنسان الخاصة بالنساء.

- المنظمات النسائية في ظل العولمة.

- عمالة النساء في ظل العولمة.

- العولمة والعنف ضد النساء.

وترحب هيئة تحرير طيبـة بالمشـاركات الخاصـة بموضـوع الـعـدد والتـي قـد لا تشـملها المحاور المـذكورة. ونرجـو أن تقـدم الإسـهامات على أقـراص مرنـة في حـدود 3000 – 5000 كلمة للدراسات، 2000 – 3000 كلمة لعروض الكتب، على أن يتم إرسـال المـواد في موعـد أقصاه 30 أبريل 2010، وذلك بأى من الوسائل التالية:

عنوان بريدى: 14 شارع عبد المنعم سند، متفرع من ش الرشيد، المهندسين

بريد إلكتروني:

nwrc@nwrcegypt.org